This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

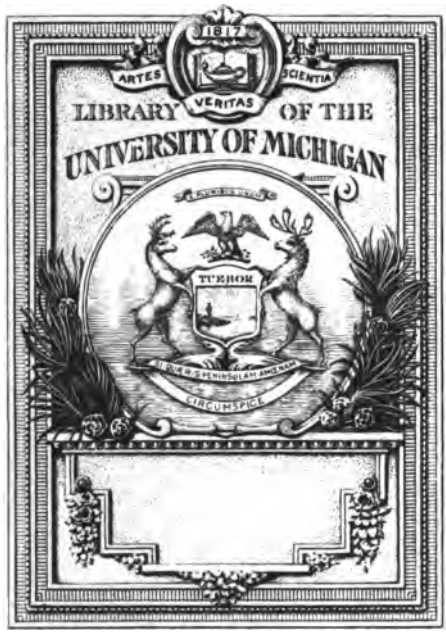
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

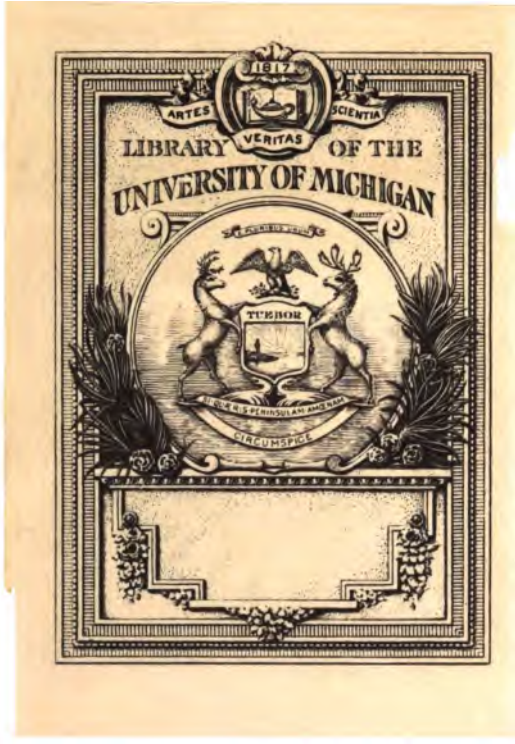
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B
765
.J34
M6


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

01480

B
765
.J34
M6

Johannes Scotus Erigena

und

seine Irrthümer.

Von

Dr. Nic. Möller,

Professor der Philosophie an der katholischen Universität Löwen in Belgien.

Bei **Kirchheim, Schott & Thielmann** in **Mainz** sind erschienen:

Estii, Guilielmi, SS. Theol. D., in omnes B. Pauli epistolas, item in catholicas commentarii. Ad optimorum librorum fidem accuratissime recudi curavit *Fr. Sausen.* Vol. I—V.

Tom. I. Epistola ad Romanos a Cap. I. usque ad Cap. XIII. — **Tom. II.** Ep. ad Rom. a Cap. XIII. usque ad finem et Ep. ad Cor. I. Capp. priora XI. — **Tom. III.** Epist. ad Cor. I. Capita posteriora quinque et II. ad Cor. integra. — **Tom. IV.** Epp. ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses. — **Tom. V.** Epp. ad Thessalonicenses I. et II., ad Timotheum I. et II., ad Titum et ad Philemonem. — Der *sechste* Band wird den Brief an die Hebräer und der *siebente* die katholischen Briefe enthalten und beide Bände noch im Laufe dieses Jahres erscheinen. So eben haben wir den *sechsten* Band versandt.

gr. 8. Preis per Band fl. 2. 24 kr. od. Rthlr. 1. 8 ggr.

Als der Herausgeber es unternahm, eine neue Ausgabe der Commentare des Maldonat zu den Evangelien und des Estius zu den paulinischen Briefen zu veranstalten, hatte er dabei die Absicht, dem katholischen Publicum einen Commentar zum Handgebrauche zugänglich zu machen, der sowohl gegen die ältere protestantische Exegese als die Versuche der neueren Nihilisten ein Gegengewicht bilden könnte. Dieses Unternehmen ist nun fast bis zum Schlusse vorangeschritten und der Herausgeber hat seine Pflicht so redlich erfüllt, dass wohl noch nie ein älteres Werk so in jeder Beziehung vollendet neu erschienen ist. Die Hauptschwierigkeit, welche zu überwinden war, lag jedoch nicht so sehr in Dem, was in dem Werke selbst etwa noch zu thun übrig war, als darin, dass aus der Masse älterer katholischer Exegeten, die alle ihre eigenthümlichen Vorzüge haben, gerade Jene gewählt würden, welche die meisten in sich vereinigen. Und diese Wahl ist gelungen, der Commentar des Estius ***ist der beste, welcher bis jetzt über die paulinischen Briefe erschienen ist!*** Er ist der Natur der Sache nach ein wesentlich ***dogmatischer.*** Mit seltenem Tiefsinne und unermüdlicher Gründlichkeit dringt der Verfasser, den Papst Benedict XIV., gewiss eine sehr bedeutende Auctorität, Doctor ***fundatissimus*** nennt, in die tiefsten Schachte paulinischer Weisheit ein und fördert die daselbst gewonnenen Resultate mit eben so grosser Klarheit zu Tage. Wenn indessen ***dogmatische Gründlichkeit und Tiefe*** auch der Grundcharakter des Werkes sind, so ist darüber doch kein anderes wesentliches Moment, wie so oft bei anderen älteren und neueren Exegeten, vernachlässigt. Der Commentar ist durchgängig literal, auf die Auctorität der Väter wird überall die gebührende Rücksicht genommen und über dem Dogmatischen das Historische nicht einseitig in den Hintergrund geschoben. Ausserdem besitzt das Werk noch den Hauptvorzug, dass es sich in 5—6 mässige Bände ganz zusammendrängen lässt und sich namentlich zum Begleiter bei exegetischen Vorlesungen und zum Gebrauche bei dem Studium der Drogmatik eignet: zwei Eigenthümlichkeiten, die besonders bei jüngeren Studierenden der Theologie die segenreichsten Erfolge hervorbringen werden.

Maldonati, Joannis, Societatis Jesu Theologi, Commentarii in quatuor Evangelistas. Ad optimorum librorum fidem accuratissime recudi curavit *Fr. Sausen.* Vol. I—V.

Tom. I. Qui complectitur Evangelium Matthaei a Cap. I. usque ad Cap. XVII. — **Tom. II.** Evangelium Matthaei a Cap. XVII. usque ad finem. — **Tom. III.** Qui complectitur Evangelium Marci integrum et Lucae Cap. priora XII. — **Tom. IV.** Evangelium Lucae a Cap. XIII. usque ad XXIV. et Joannis Cap. priora quinque. — Der *fünfte* und

Johannes Scotus Erigena

und

seine Irrthümer.

Von

Dr. Nic. Möller,

Professor der Philosophie an der katholischen Universität Löwen in Belgien.

Mainz,
bei Kirchheim, Schott und Thielmann.

1844.

B
765
.J34
M6

Libr.
Loudon
11-15-40
42062

Vorwort.

Alte, verjährte Irrthümer wieder ans Licht zu ziehen, dieſelben von Neuem einer Kritik zu unterwerfen, die von der Geſchichte längſt ausgeſprochen worden, iſt eine wenig belohnende Arbeit; auch wäre uns ein ſolches Unternehmen ſchwerlich in den Sinn gekommen, wären wir nicht durch die Zeit-Umſtände dazu veranlaßt worden. Durch unſere Stellung dazu verpflichtet über die Philoſophie des Scotus Erigena einen Bericht abzuſtatten, und mit dem ſeltenen Werke deſſelben über die Natur unbekannt, waren wir genöthigt, zu den Urtheilen Anderer unſere Zuflucht zu nehmen, um daraus unſer eigenes zu ſchöpfen. Da geſchah es denn, daß, indem wir durch die Mehrzahl der Stimmen uns berechtigt glaubten, anzunehmen, daß im genannten Werke des Erigena große und radikale Irrthümer enthalten ſeien, neuere Anſichten und Urtheile uns entgegentraten, die unſere vorgefaßte Meinung erſchütterten, und uns, ſo zu ſagen, rathlos zwiſchen entgegengeſetzten Behauptungen

J. A.

ſchwanken ließen. Denn von neuern Gelehrten vernahmen wir, daß Erigena nicht nur ein ſeines Tiefſinnes und ſeiner Gelehrſamkeit wegen ausgezeichneter Denker, ſondern zumal ein großer Kirchenlehrer geweſen, den man als den eigentlichen Schöpfer und Anfänger der ganzen ſcholaſtiſchen Philoſophie zu achten habe. Da aber dieſe günſtigen Urtheile über Erigena von Männern herrührten, die durch Geiſt, Kenntniſſe und katholiſche Geſinnung ausgezeichnet, allgemeine Achtung genoſſen, ſo dürften ihre Ausſagen von uns um ſo weniger unbeachtet bleiben.

In dieſer Lage der Dinge blieb uns denn kein anderer Ausweg übrig, als zur Quelle ſelbſt uns zu wenden, um durch eigenes Studium des Hauptwerks von Erigena, uns, wo möglich, davon zu verſichern, auf weſſen Seite die Wahrheit ſei. Als wir in dieſer Abſicht das Werk von der Eintheilung der Natur zur Hand nahmen, fanden wir darin freilich Gründe genug, die uns in unſerer erſten Meinung über den Werth dieſes Buches beſtärkten; unerklärlich aber wurden uns die Lobſprüche, die man neuerdings mit ſo großer Freigebigkeit dem Hofgelehrten Karls des Kahlen ertheilt hatte. Kaum konnten wir uns der Vermuthung erwehren, daß jene Gelehrten, die über Erigena ſo günſtig urtheilen, ſein Werk über die Natur entweder gar nicht, oder nur flüchtig und obenhin geleſen, oder durch beſondere Vorurtheile geblendet, ihre eigenen Ideen den Worten des Buches untergeſchoben hätten. Es leuchtete uns nunmehr vollends ein, warum die Kirche über dies Buch ein ſo ſtrenges Gericht gehalten, und daſſelbe auf alle Weiſe zu vertilgen beſtrebt geweſen, woher es denn auch gekommen, daß es aus der literariſchen Welt beinahe gänzlich verſchwunden iſt, bis man

es vor einigen Jahren neu aufgelegt, und mit besondern Empfehlungsschreiben ausgestattet hat.

Durch diese Umstände sind wir bewogen worden, in einigen wenigen Bogen die Prinzipien der Philosophie und Theologie des Erigena mit dessen eigenen Worten dem katholischen Publikum vorzulegen, um dadurch, unsern schwachen Kräften nach, einer Meinung entgegen zu treten, die von nahmhaften Gelehrten ausgegangen, leicht weiter um sich greifen, und selbst zu einem über die Weisheit und Autorität der Kirche nachtheiligen Urtheile Veranlassung geben möchte. Denn nur zu geneigt sind wir, die Meinungen anderer ungeprüft zu den unsrigen zu machen, wodurch es geschieht, daß Irrthümer durch Generationen und Jahrhunderte sich fortpflanzen, bis Jemand kommt, der dem Ursprunge derselben in den Quellen selbst nachzuspüren, die Geduld hat.

Was aber hier insbesondere zu beachten, ist der Umstand, daß Erigenas Buch von der Kirche, und zwar sowohl in Frankreich als selbst in Rom verurtheilt worden. Wäre nun Erigena der große katholische Lehrer gewesen, wie neuerdings behauptet worden; so würde daraus folgen, daß die Kirche den tiefsinnigen Gelehrten entweder nicht verstanden, oder in dem sogenannten Dunkel des neunten Jahrhunderts sich vergriffen, und das Werk einer ihrer größten Geister dem Feuer übergeben habe, welches sich mit der ihr verhießenen Unfehlbarkeit schlecht reimen würde. Daß aber solches nicht der Fall war, dafür hoffen wir den Beweis im Folgenden geführt zu haben, wenigstens solchen Lesern, die nicht mit

vorgefaßten Urtheilen und blinder Anhänglichkeit ſich an Erigena angeklammert haben.

Da wir uns hier nur mit den Ideen und Anſichten dieſes Mannes zu beſchäftigen haben, ſo übergehen wir die Geſchichte und Lebens-Umſtände deſſelben, worüber ſo viele und gelehrte Unterſuchungen angeſtellt worden. Daß Erigena an der Hofſchule Karls des Kahlen dieſelbe Stellung einnahm, die ein Jahrhundert früher Alcuin am Hofe Karls des Großen vertrat, iſt von Andern bemerkt worden. Jedoch war die Geiſtes-Richtung dieſer beiden Männer ſehr verſchieden. Alcuin war Gelehrter im vollen Sinne des Wortes; Erigena dagegen ganz der Philoſophie und Spekulation hingegeben. Daß er, vom Könige Alfred berufen, nach England zurückgekehrt, und daſelbſt ſein Leben geendigt habe, iſt eine Ueberlieferung, die wohl jetzt wenige Anhänger mehr findet, und die Mehrzahl der Gelehrten ſind jetzt mit Mabillon einverſtanden, daß Erigena ſein Leben in Frankreich beſchloſſen habe. Daß jener Johannes, den Alfred aus Gallien berief, und zum Abte vom Kloſter Athelney machte, nicht Johannes Scotus geweſen, haben ſowohl Staudenmaier als Taillandier, beide Verehrer des Erigena, zugegeben. In der That wäre es ſeltſam, wenn Aſſer, der es im Leben Alfreds des Großen erzählt, dieſen Abt Johannes nicht näher ſollte bezeichnet haben, wofern es der bekannte Johannes Scotus Erigena geweſen[1]). Daß der eifrige katholiſche König Alfred einen Gelehrten aus Gallien

1) Wir verweiſen in dieſer Hinſicht auf die gründliche Kritik Taillandiers. Scot. Erigène chap. II.

berufen, der sich durch seine besondern Meinungen die Censuren der Kirche zugezogen, um denselben zum Abte eines Klosters zu machen, ist schwer zu begreifen. Wenn uns solches heutigen Tages nicht befremdet, so kommt es daher, daß wir den Karakter jener Zeiten nach unsern jetzigen Begriffen bemessen. Bei uns gilt Geist, Kenntnisse, Genialität, kurz das Wort des Menschen Alles; damals stand die Kirche und das Wort Gottes oben an, und der Glaube an die Wahrheiten des ewigen Lebens wurde nicht als eine gleichgültige Nebensache angesehen.

Nachdem die spätern Jahrhunderte die Voraussetzung gemacht, daß der von Alfred berufene Abt Johannes Niemand anders sein könnte als Scotus Erigena, so wurden nunmehr die Lebens-Ereignisse des Abtes Johannes auf Erigena übergetragen. Der Abt Johannes starb unter den Händen widerspenstischer Mönche als Opfer seines Eifers für die Klosterdisciplin, also auch Erigena. Jedoch wurde das Decorum beobachtet, und der Martertod desselben mußte auf eine des Gelehrten würdige Weise vollzogen werden. So fiel denn, der Sage nach, Erigena unter den Federmessern seiner erbitterten Schüler. Demnächst gelangte er zu der Ehre, daß sein Name einige Zeit lang in einigen Martyrologien figurirte, ja was noch mehr ist, man wollte das Leuchten eines himmlischen Lichtes drei Tage und drei Nächte lang über seiner Leiche beobachtet haben. Alle diese rührenden und erbaulichen Geschichten fallen von selbst weg, wenn es wahr ist, daß Erigena in Frankreich eines ruhigen Todes verblichen. Mögen indeß die Verehrer des Erigena ihren Helden mit einem Heiligenschein umgeben; unseres

nach den Verdienſten des Erigena, ſo antwortet er unbedenklich: „Das Bedeutende an ihm iſt, daß er den Widerſpruch im Ewigen, Göttlichen nicht nur weiß, ſondern auch zu ertragen vermag, ſeine Nothwendigkeit begreift, und auf die Ableitung der entgegengeſetzten Beſtimmungen vielfach ausgeht[1]." Das Verdienſt muß man Hegel einräumen, daß er ſeinen Zöglingen wohl eingelernt hat, alle möglichen Widerſprüche geduldig zu ertragen. Hat man erſt die coloſſalen Widerſprüche von der Identität des Seyns und Nichtſeyns, des Endlichen und Unendlichen glücklich hinuntergebracht, ſo erſcheinen alle anderen als leichte Speiſen und angenehmer Nachtiſch. In der That aber iſt zwiſchen der Philoſophie Hegels und Erigenas eine große geiſtige Verwandtſchaft, nicht blos inſofern beide den Pantheismus entſchieden gelehrt haben, ſondern auch inſofern man das Nichtſeyn bei Erigena im Sinne des abſtrakt Allgemeinen bei Hegel verſteht. Man würde jedoch Erigena Unrecht thun, wenn man von ihm behauptete, er habe das Nichtſeyende im Sinne der Hegelſchen Schule, als das abſtrakte Allgemeine verſtanden.

Zu den erſprießlichen Folgen der Philoſophie des Erigena rechnet Marbach auch die Entſtehung einer beſondern, durch deſſen Lehren gebildeten myſtiſchen Schule, wovon er Folgendes bemerkt: „So klar, beſtimmt, dialectiſch gebildet Erigena übrigens durchweg iſt, ſo gibt ihm doch der Umſtand, daß ihm die Vermittlung beider Welten religiöſes Myſterium, und als ſolches in ſeiner ganzen Macht bleibt, etwas Myſtiſches, und wie daher in ihm die ſcholaſtiſche Philoſophie anhebt, ſo ſchließen ſich auch an ihn die Myſtiker an, welche ſpäter mit dem Rechte ſeliger Gewißheit einer in ihnen ſelbſt unmittelbar geſchehenen Vermittlung den Scholaſtikern ſich entgegenſtellen, welche jene Vermittlung mit dem Verſtande zu begreifen ſuchen, und dabei dem Widerſpruche mit ſich ſelbſt verfielen[2]."

1) Daſ. S. 229.

2) Daſ. S. 230. Nach der Hegelſchen Philoſophie iſt alle Vermittlung Selbſtvermittlung, weil es nur ein Selbſt gibt. Dieſe Selbſtvermittlung iſt entweder mittelbar durch die Natur oder das Andersſeyn, oder unmittelbar im Geiſte, im Ich. Von einem Mittler zwiſchen

Was nun diese Myſtiker betrifft, die in der Philoſophie des Erigena ihr Heil fanden, und in einer ſeligen Gewißheit einer unmittelbaren Vermittlung mit ſich ſelbſt ganz unverſtändig dahin lebten, ſo iſt darüber ein neuer franzöſiſcher Philoſoph, der Schule Couſins angehörig, entgegengeſetzter Meinung. „Der zweideutige Ruf des Erigena, ſagt dieſer, die Kühnheit ſeiner von der Kirche verurtheilten Behauptungen haben im Mittelalter aus ihm eine myſteriöſe Perſon gemacht, und ſo iſt er beinahe das Haupt einer finſtern Lehre geworden, woran ſich alle falſchen und ſchlechten Myſtiker anſchloſſen[1])."

Uebrigens iſt Taillandier ein großer Verehrer des Erigena: „Seltſam genug ruft er aus, Scotus Erigena iſt nicht allein der Vater der ganzen ſcholaſtiſchen Philoſophie, ſondern ſcheint auch alle Entfaltungen derſelben in ſich zu tragen. Er vereinigt in ſich alle Richtungen, worin dieſe Philoſophie ſpäterhin ſich theilte. Sein Werk gleicht nicht ſelten einem Chaos, voll Verwirrung, iſt aber überaus reich, und aus ihm gingen die verſchiedenen Zweige der Wiſſenſchaft des Mittelalters hervor. Die beiden vorzüglichſten derſelben ſind die Myſtiker und die Scholaſtiker, beide aber manchmal in einander übergehend, manchmal auch, beſonders vom zwölften bis neunzehnten Jahrhundert ſich trennend, nehmen ihren Urſprung vom Verfaſſer des Werkes: de divisione naturae[2])." Im Allgemeinen fällt Taillandier über die Philoſophie des Erigena folgendes Urtheil: „Sie bietet der Betrachtung zwei Seiten dar, einerſeits die Energie des Gedankens, die Unternehmung eines Syſtems, eine metaphyſiſche Konſtruction, ein der Zukunft gegebenes Beiſpiel; andrerſeits aber und gleichſam außerhalb dieſer Anſprüche auf Ehre und Achtung, enthält ſie Bizarrerien, byzantiniſche Spitzfindigkeiten, Sonderbarkeiten, die dem Scotus und ſeinem Jahrhundert eigen waren, und überdem noch theologiſche Irrthü-

---

Gott und den Menſchen weiß dieſe Philoſophie nichts (ſiehe Strauß). Darum werden von Marbach jene Myſtiker ſelig geprieſen, die ſich ſelbſt mit ſich ſelbſt vermittelten, ohne eines andern Mittlers zu bedürfen.

1) *Taillandier.* Scot. Erigena. Strasb. et Paris 1843. p. 201.

2) a. a. O.

mer, zu denen er sich hinreißen ließ. Diese, von der Kirche verdammt, lähmten seinen Ruhm in den folgenden Jahrhunderten, die seine Ideen benutzten. Im eilften Jahrhundert nahm Berengar die Ansicht des Erigena über das Abendmahl auf, und pries laut seine Autorität. Dieser war wenigstens ein Schüler, der des Scotus werth war, und auf den er stolz seyn konnte. Nach Berengar aber wird Scotus nur von Schülern genannt, die seiner unwürdig waren, oder von Gegnern bekämpft, die ihn nicht verstanden." Taillandier beklagt dies traurige Schicksal des Erigena: „Ich weiß wohl, sagt er, daß er nirgends genannt wird von denen, die sein Werk fortführten; aber die Geschichte seiner Einwirkung auf die Nachfolger findet sich anderswo als in den Citationen[1])." So seltsam und unbegreiflich dies Alles dem französischen Philosophen scheint, so erklärt es sich dennoch ganz natürlich aus den Ideen, die der Philosophie des Erigena zu Grunde liegen, und aus den Verdammungsbullen, die über dieselben vom apostolischen Stuhle ausgingen; und wir hoffen beweisen zu können, daß, was dem Taillandier als eine historische Anamolie erscheint, eine ganz natürliche Folge der Dinge gewesen.

Die meisten Werke des Erigena sind verschwunden, und einige neuerdings aufgefundene Bruchstücke ausgenommen, haben wir nur noch von ihm zwei ganze Werke: de praedestinatione und de divisione naturae, sein Hauptwerk. Auch das letztere war selten geworden, und die Ausgabe des Engländers Thomas Gale zu Orford 1681 schwer zu haben[2]). Die Ursache dieser Seltenheit der Werke des Erigena liegt in der kirchlichen Verurtheilung derselben, namentlich erging im dreizehnten Jahrhundert von Rom aus, als einige Sekten der Albigenser auf Erigena sich beriefen, die Mahnung, sein Werk über die Natur überall, wo man dessen habhaft werden könne, dem Feuer zu überliefern. Vor fünf Jahren ist eine neue Auflage dieses Werkes zu Münster veranstaltet worden[3]). Was in

1) A. a. O. Seite 202.

2) *Guizot* beklagt es in seinem Cours d'histoire moderne, daß er in allen Bibliotheken Frankreichs kein Exemplar desselben habe auftreiben können. Leç. 29.

3) J. S. Erigena de divisione naturae Libri V. — Monast. Guestphal. 1838. Die Ausgabe hat viele Druckfehler.

dieſer Ausgabe beſonders auffällt iſt die Vorrede von einem ſeiner Einſichten und katholiſcher Geſinnung wegen geachteten Gelehrten. Daſelbſt wird nämlich behauptet, daß beinahe alle, die Erigena gelobt oder getadelt hätten, ſeiner Tiefe oder ſeines Scharfſinnes nicht gewachſen geweſen, und ihn daher falſch beurtheilt hätten; ſehr wenige hätten den tiefen Sinn ſeiner Gedanken verſtanden[1]).

Nach einem ſo formellen Urtheil über die Unfähigkeit beinahe Aller, die ſich mit der Philoſophie des Erigena beſchäftigt haben, muß es beinahe als Anmaßung ſcheinen, dieſelbe einer neuen Kritik unterwerfen zu wollen, wie wir es hier vorhaben, und auf dieſe Gefahr hin es wagen wollen. Der Verfaſſer der Vorrede geht aber noch weiter und ſagt: „Wir wagen es zu behaupten, daß Erigena, wenn man den ganzen Inhalt ſeines Werkes umfaßt, ſich auch nicht um ein Haar breit von der Wahrheit entfernt habe[2])." Dieſe Verſicherung aus dem Munde eines Katholiken iſt doch in der That etwas zu ſtark. Denn eben dies Werk iſt zuerſt in Frankreich auf dem Concil zu Sens, und bald darauf in Rom im Jahre 1225 unter dem Pontificat Honorius III, wegen der darin enthaltenen Irrthümer verworfen, und nach der Chronik des Alberic verbrannt worden[3]). Nun aber iſt bekannt, daß kein nahmhaftes Werk in Rom verdammt wird, es ſei denn zuvor von den gelehrteſten Theologen lange und ſorgfältig unterſucht worden. Will man etwa behaupten, dieſe Männer ſeien auch nicht des Tiefſinnes Erigenas gewachſen geweſen; und die Einwendung der Janſeniſten, Rom habe das Buch Auguſtins nicht verſtanden, wiederholen, was in unſern Tagen in Hinſicht auf Hermes philoſophiſche Einleitung geſagt worden? Erkennt man aber das doctrinelle Urtheil Roms für gültig an, ſo fällt offenbar der Tadel des Vorredners auf ihn ſelbſt zurück, und diejenigen, die Erigenas Werk unbedingt gelobt haben, ſind es eben, die ihn nicht verſtanden haben.

1) Nec non Erigenae nostro accidit, ut paene omnes, qui eum vituperaverunt aut laudaverunt, profunditati et acumini ejus capiendis minime pares fuerint, atque adeo inique de eo judicaverint, perpaucis tamen altam, qua praeditus fuerit, mentem recte intelligentibus.

2) At affirmare audemus, eum si totum respicias, amussim veritatis nusquam transgressum esse. l. c.

3) Chronic. Alberic. ad annum 1225.

Vor zehn Jahren begann Professor Staudenmaier eine Monographie des Erigena, wovon der erste Theil, die Einleitung enthaltend, erschienen ist[1]). Der Verfasser war damals in hohem Grade für Erigena begeistert, und wir sind sehr geneigt zu glauben, daß das Werk Staudenmaiers zu dem neuesten Rufe Erigenas in Deutschland das Meiste beigetragen hat. Ein Schriftsteller von so vielen Talenten, Gelehrsamkeit, Leichtigkeit im Schreiben, wird nie ermangeln viele Anhänger um sich zu versammeln, zumal wenn er für die Begeisterung, ohne welche nie etwas Großes geschieht, empfänglich ist.

In dieser Einleitung zur Darstellung der Philosophie des Erigena drückt Staudenmaier seine Bewunderung derselben sehr lebhaft aus. „Woran wir aber noch einmal erinnern, sagt er am Ende seines Werkes ist, daß Erigena es ist, der als der Vater sowohl der Scholastik als der Mystik angesehen werden müsse, und zwar nach allen jenen wesentlichen Bestimmungen, die wir bei beiden Richtungen oben hervorgehoben und geltend gemacht haben. Allein selbst bis auf unsere Zeit herab wirkte sein Geist, und in der unmittelbaren Gegenwart dürfte er am allerwenigsten verkannt werden. Er trug eine Welt in sich. Die Lebendigkeit seines Wissens tritt unter Anderm auch in der Form hervor. Der Dialog, in dem er sein Hauptwerk geschrieben, ist das Philosophiren selbst, das innere Wechselgespräch des speculirenden Geistes, der zugleich von den herrlichsten Gefühlen bewegt ist, die Wahrheit erzeugt sich vor unsern Augen selbst in lebendigem Prozesse. Durch diese dramatische Form hat das Werk aber jene Frische an sich, das ihm, wie dem Geiste, aus dem es geflossen ist, eine ewige Jugend verleiht."

Diese und andere ähnliche Lobsprüche werden in jener Einleitung dem Erigena ertheilt, nicht als wenn dies Alles jetzt schon von ihm erwiesen wäre; die Beweise dafür sollten erst im zweiten Theile erfolgen und aus dem eigenen Werke des Erigena dem Publikum klar vor Augen gelegt werden. So lautete das Versprechen

1) Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, von Fr. Staudenmaier. Erster Theil. Frankfurt am Main 1834.

Staudenmaiers. Seitdem aber ſind zehn Jahre verſtrichen, und die Beweiſe für die Vortrefflichkeit Erigenas ſind noch nicht erſchienen, und werden allem Anſcheine nach noch lange nicht erſcheinen; denn, wenn wir uns nicht irren, hat ſich die jugendliche Begeiſterung des Verfaſſers für Erigena um Vieles abgekühlt, wenigſtens nach dem zu ſchließen, was er in ſeinem neuern Werke der Philoſophie des Chriſtenthumes über ihn ſagt. Hier leſen wir unter Andern folgende Worte: „Indem wir die Lehre des Erigena gegen Einwürfe in Schutz zu nehmen uns beſtreben, ſind wir weit entfernt, ihn von allen Verirrungen und Fehlern frei zu ſprechen; ... denn dieſer Geiſt iſt allerdings auf manche Nebenwege gerathen, und eben ſo aufrichtig wiederholen wir jetzt, daß wir keineswegs geſonnen ſind den Apologeten des Erigena zu machen, da ſein Syſtem nicht das unſrige iſt[1].“ Wenn nun aber das Syſtem Staudenmaiers ein katholiſches iſt, woran zu zweifeln wir keine Urſache haben, nachdem zu urtheilen was wir von dieſem ausgezeichneten Schriftſteller geleſen[2], ſo folgt daraus ſchon, daß das Syſtem des Erigena, weil es ein Anderes iſt, auf Katholicität keinen Anſpruch machen kann. Und ſo ſind wir berechtigt zu glauben, daß Staudenmaier jetzt keinen Anſtand nehmen werde, das erſte Urtheil Roms über das Werk Erigena's zu unterſchreiben.

„Zu dem offenbar Irrthümlichen und Unkirchlichen“ in den Werken Erigena's rechnet Staudenmaier: „einige Parthieen in der Lehre von der Natur des Böſen, von der Prädeſtination, vom Urmenſchen als Androgyn, vom Abendmahle, die von Berengar angenommen und von Zwingli ausgebildet worden[3]. Auch darf nicht verhehlt werden, daß Erigena, ſei es nun aus einer gewiſſen Unſchuld, aus einer gewiſſen dem Genie oft eigenthümlichen Unbefangenheit, ſich häufig Ausdrücke bedient, die denen eigenthümlich ſind, die über die Grenzen des Chriſtlichen ſchon hin-

1) Philoſ. des Chriſtenthums. S. 590.

2) Die Philoſ. des Chriſtenthums von Staudenmaier iſt wohl eine der bedeutendſten Leiſtungen neuerer Zeit im Fache der Philoſophie und Theologie.

3) A. a. O. Seite 591.

aus ſind.“ Dieſe Ausdrücke ſind nun eben ſolche, die in den pantheiſtiſchen Schulen gang und gebe ſind; und dennoch ſucht Staudenmaier zu beweiſen, daß Erigena den Pantheismus nicht gelehrt, ſondern nur allein in den Ausdrücken gefehlt habe, die metaphoriſch zu verſtehen ſeien. Da wir nun das Gegentheil aus den Schriften und den Ausdrücken Erigenas zu beweiſen vorhaben, ſo ſcheint es uns ſchicklicher die einzelnen von Staudenmaier angeführten Gründe hier außer Acht zu laſſen; dann aber, wenn wir den Beweis geführt haben werden, daß der Pantheismus wahrhaft und wirklich die Grundlage der Philoſophie des Erigena geweſen, möge man darüber entſcheiden, auf weſſen Seite die Wahrheit iſt.

In dieſem Zwieſpalt der Meinungen freut es uns ſagen zu können, daß Görres ſich von der falſchen Begeiſterung der Zeit frei gehalten. Mit dem richtigen Blicke des Genies ſagt von Erigena dieſer große Gelehrte: „Die nähere Bekanntſchaft mit den Büchern des Areopagiten hat den kühnen und tiefſinnigen Geiſt des Erigena angetrieben, weiter vorzudringen auf dem Wege, der ſich hier vor ihm öffnete, und indem er die platoniſche Dialektik und die Logik des Ariſtoteles damit verband, gingen die fünf Bücher über die Eintheilung der Natur in ihm hervor. Mit der Fortentwicklung der Ideen des Areopagiten, mußte unvermeidlich die alte Klippe wieder zu Tage treten, die bei dieſem durch die Allgemeinheit, in der er ſeine Ideen gehalten, verborgen geblieben: die pantheiſtiſche Verwirrung des Creatürlichen mit dem Göttlichen; an der nach ſeinem Vorgang auch die ſpätere Myſtik vielfältig zu ſcheitern die Beſtimmung hatte. Solche Verwirrung blickt ſchon in dem Grundſatz hervor, mit dem Scotus ſein anderes Werk über die Prädeſtination beginnt: Die rechte Religion ſei identiſch mit der rechten Philoſophie; beſtimmter noch in dem größern Buche in dem andern Satze: Gott ſei Alles und Alles ſei Gott, und Jegliches was von Ihm ausgegangen, werde denn auch einſt vergöttlicht, wieder mit Ihm vereinigt werden. Dieſe Grundverwirrung mußte nothwendig auf ſeine Eintheilung des Alles, auch dieſe verwirrend ſich ausbreiten .... Dadurch hat ſich ihm auch Gott in ſeiner dreifachen Perſönlichkeit mit der Creatur verworren, und weil er da-

durch den Sohn zum Geschöpfe des Vaters zu machen sich gezwungen gesehn, mußte er sich in dem entschiedensten Widerspruch mit der kirchlichen Lehre finden[1])." Treffender kann man nicht in so wenigen Worten das System des Erigena und dessen Verhältniß zu den Bestrebungen seiner Mitwelt so wie der Nachwelt karakterisiren. Später aber glauben wir beweisen zu können, daß Erigena das Wort Schaffen, nicht im christlichen Sinne verstanden hat. Nach ihm *erzeugt* der Vater den Sohn und in dem Sohne die Weltideen, und diese Ideen erzeugen die Welt. Alles wie es die Emanatisten wollen.

Die große Mehrzahl derer, die mit dem Systeme des Erigena sich beschäftigt haben, sind darüber einig, daß es pantheistisch sei, und Staudenmaier selbst muß dieses eingestehen[2]). Von den Vielen, die also über Erigena geurtheilt haben, wollen wir nur den einen Tenneman anführen. Die Urtheile dieses Gelehrten über die philosophischen Systeme sind überall, wo er nicht von seinen protestantischen Vorurtheilen, oder seiner Vorliebe für die kantische Philosophie geblendet ist, eben so wahr als besonnen. Sein Urtheil über die Philosophie des Erigena lautet: „Indem Scotus die Natur in vier Rücksichten betrachtet, sucht er hauptsächlich einen Gedanken durchzuführen, welchen er aus dem Studium Dionys, des Areopagiten, geschöpft hatte: Daß Gott das Wesen aller Dinge sei, und alle Fülle der Dinge sich aus Gott entwickeln und in Gott zurückkehren. Sein ganzes System ist also nichts Anderes als eine erneuerte Darstellung des Alexandrinischen Emanationssystems und des Pantheismus, jedoch mit größerer Klarheit durchgeführt und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der christlichen Kirche verwebt[3])." Die Stellen, die Tennemann aus den Schriften des Erigena zur Bestätigung seines allgemeinen Urtheils anführt, sind so schlagend, daß wer sie aufmerksam betrachtet, unmöglich an der

1) Mystik. Erster Theil. S. 243—44.

2) „Leider müssen wir beinahe Alle nennen die sich mit der Darstellung des Systems von Erigena in neuerer und neuester Zeit abgegeben haben." Phil. des Christenth. S. 536.

3) Geschichte der Philosophie. Achter Band. S. 81.

Richtigkeit deſſelben zweifeln kann und läßt für die Behauptung, daß ſie blos methaphoriſch zu verſtehen ſeien, keinen Raum übrig.

§. 2.

Vom Urſprunge des Syſtems des Erigena.

Wie groß die Liebe des Erigena zur Philoſophie geweſen, iſt bekannt, und oft genug hat man dieſe ſeine Worte citirt: „Keinen Ort und keinen Tempel, wo die Philoſophen ihrer Gewohnheit nach ihre Schriften verfaßten und niederlegten, gibt es, die ich nicht beſucht habe; und wo irgend Gelehrte waren, bei denen ich eine Kunde von philoſophiſchen Werken vermuthen konnte, unterließ ich nicht ſie zu befragen.“ So rühmlich und lobenswerth dieſe Wißbegierde des Erigena geweſen, ſo hat ſie ihn doch, verbunden mit jener Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit, wovon in ſeinen Schriften vielfache Spuren ſich finden, von der Einfalt des Glaubens abgebracht, und in die Luftgebäude der herrſchenden Schulen hineingezogen. Erigena hatte keine geringe Meinung von ſeinem eigenen Werthe, ſei es nun, daß die Hofluft zu Compiegne den Liebling und Tiſchgenoſſen Karls des Kahlen, den Vorſteher der gelehrten Hofſchule ſchwindlich gemacht, oder das ungewöhnliche Maas ſeines Wiſſens zur Ueberſchätzung ſeiner ſelbſt ihn verleitete. Dem zufolge aber geſchah es, daß der gelehrte Denker überall gegen die Wahrheiten des Glaubens anſtieß, und überall von der Kirche zurückgewieſen wurde. Um uns aber den Urſprung der Philoſophie, die Erigena ſich eigen gemacht hatte, begreiflich zu machen, müſſen wir um einige Jahrhunderte in der Geſchichte zurückgehen.

Die räſonnirende Philoſophie des Alterthums, oder was noch jetzt Philoſophie und Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne genannt wird, hat ihn Hellas begonnen. Darüber hinaus, nach Oſten hin, haben die Syſteme jenen intuitiven Karakter, den man als den orientaliſchen bezeichnet, und der mit den alten Traditionen innigſt verwebt iſt. Die beiden Meiſter in Hellas waren Plato und Ariſtoteles, von beiden ſpricht Erigena mit der größten Bewunderung; Plato war ihm der größte aller Denker, die von der Welt gehandelt haben; Ariſtoteles der ſcharfſinnigſte aller Griechen

in Erforſchung der natürlichen Dinge. Aber die Ideen und Syſteme dieſer Denker waren zu Erigenas Zeiten nicht mehr das, was ſie in ihrem Entſtehen geweſen, das platoniſche Syſtem zumal hatte weſentliche Umänderungen erlitten. Die Urſachen lagen in den anders geſtalteten Verhältniſſen der Welt.

Nach dem Tode Chriſti gingen überall in der civiliſirten Welt große Veränderungen vor ſich. Alexandrien war damals Sitz und Mittelpunkt der Gelehrſamkeit geworden, und in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten bildeten ſich daſelbſt mancherlei Syſteme und Schulen, die mit der Kirche in näherer oder entfernterer Berührung ſtanden. Man theilt ſie gewöhnlich in zwei Gattungen, die gnoſtiſchen und die neuplatoniſchen Schulen, man könnte ſie vielleicht, die Unterſchiede einer ſpätern Zeit auf ſie anwendend, die myſtiſche und die dialektiſche Schule nennen. Unverkennbar aber iſt es, daß ſie beide die Nähe und die Einwirkungen der Kirche empfanden, jedoch waren die Verhältniſſe beider zur chriſtlichen Doktrin verſchieden. Die gnoſtiſchen Syſteme, eine bunte Miſchung alter Mythen und Traditionen des Morgenlandes, Elemente aus der Zendaveſtalehre und den Vedas mit katholiſchen Offenbarungslehren verſchmolzen, vermieden eine feindliche Oppoſition mit der Kirche. Sie machten im Gegentheil darauf Anſpruch in ihrer geheimen Gnoſe den wahren Schlüſſel zum Verſtändniß der kirchlichen Lehre zu beſitzen, und betrachteten ſich ſelbſt als den erleuchteten Gipfel der katholiſchen Kirche.

Anders war die Stellung des Neuplatonismus gegen die Kirche, ſie war eine durchaus feindliche, und die heftigſten Gegner und Verläumder der Kirche fanden ſich in den Reihen der Neuplatoniker. Das Syſtem ſelbſt verräth einen ſtarken Anflug orientaliſchen Geiſtes, das Intuitive, Viſionäre, das in den morgenländiſchen Syſtemen vorherrſchte, wovon die frühere griechiſche Philoſophie wenig wußte, kommt im Neuplatonismus wieder zum Vorſchein. Von den beiden Häuptern griechiſcher Weisheit trug Plato durch ſeine Ideenlehre zumal den Karakter des Intuitiven an ſich. Es wurde alſo das Syſtem nach ihm genannt, und der Neuplatonismus galt nunmehr für das vollendete Syſtem platoniſcher Philoſophie.

Der Neuplatonismus war die herrschende Philosophie während der fünf ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung; er bestieg mit Julian den Thron der Cäsaren, und verlor erst im sechsten Jahrhundert, als Justinian die Schulen der Philosophen schloß, seine historische Bedeutsamkeit [1]). Seinem eclectischen oder vielmehr syncretistischen Karakter nach, hatte er die meisten Systeme des alten Griechenlands in sich aufgenommen, und eine der Hauptbestrebungen der Meister dieser Schule ging dahin, die Ansichten Platos mit denen des Aristoteles auszusöhnen und zu vermitteln. Durch Proclus zumal wurde die Zahlenlehre des Pythagoras dem Systeme einverleibt. Alle diese Elemente werden wir in dem Systeme des Erigena wieder finden; die Monadenlehre des Pythagoras hat er im dritten Buche seines Werkes über die Natur weitläuftig exponirt mit der Behauptung, daß alle Zahlen aus der Monas emaniren [2]). Bei aller der Bewunderung, die Erigena für Plato und Aristoteles ausspricht, ist es dennoch unverkennbar, daß er die Lehren dieser beiden Philosophen im Sinne der neugriechischen Schule verstanden hat.

Vergleicht man das System Plato's mit den Ansichten der alten Akademie, so erkennt man leicht die zwischen beiden Systemen obwaltende Verwandtschaft. Die Ideenlehre Plato's ist ganz in dem neuern System, aber sie erscheint hier in einer andern Gestalt, und hat Veränderungen erlitten, die wir zu erklären haben. Die ewige, gestaltlose Materie, die Plato zum Behuf der Weltschöpfung annahm, ist verschwunden, und von einer eigentlichen Materie ist bei den Neuplatonikern keine Rede. Was so erscheint, gilt ihnen nur als der letzte Schatten der intelligenten Weltkräfte. Vom Abfalle der Seelen von Gott, von deren Versinken in die chaotische Materie, von der Wiederinnerung der Ideen, die sie im primitiven Zustande, im Verkehr mit Gott erblickt hatten, von diesem Allen ist bei den Neuplatonikern keine Rede. Das Erste bei ihnen

1) Histoire de l'eclectisme Alexandrin, consideré dans sa lutte avec le Christianisme, par l'abbé Prat. Paris 1843, 2 vol. in 8.

2) Nach christlichen Ideen sind alle Zahlenverhältnisse in den Dingen der Welt eine Conception der göttlichen Weisheit, und keine Emanation aus der Monas.

iſt die über alles Wiſſen und Seyn erhabene Einheit, die abſolute Monas. Aus dieſer emanirt die Intelligenz mit den in ihr enthaltenen Ideen; der Intelligenz aber entfließt die Weltſeele in die Vielheit individueller Seelen gegliedert, und auf dieſe neuplatoniſche Trias iſt die ganze Mannigfaltigkeit der Welt, als auf ihre Grundlage aufgetragen. Der orientaliſche Karakter dieſes Emanations-Syſtems iſt unverkennbar; demſelben aber lag ein anderes Syſtem und eine andere Lehre viel näher, und aus demſelben ſcheint Plotin mehr als aus dem Strome morgenländiſcher Ueberlieferungen geſchöpft zu haben.

Nichts beweiſt mehr die große, göttliche Gewalt der Kirche in den erſten Jahrhunderten als der Einfluß, den ſie über alle vorhandenen Lebensverhältniſſe ausübte, und das Eingreifen derſelben in Lehrgebäude, die von ganz andern Grundſätzen ausgingen. Daß Plotin's Syſtem dieſe Nähe der chriſtlichen Lehre empfunden hat, ſcheint unverkennbar; ja es ſind viele Data vorhanden, die zu dem Schluß berechtigen, daß er ſein ganzes Syſtem dem chriſtlichen nachgebildet hat. Je größer aber und je ſichtbarer der Einfluß chriſtlicher Ideen auf den Neuplatonismus war, um ſo kräftiger und entſchiedener mußte ſich dieſer dagegen ſträuben, um ſeine Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit geltend zu machen, und ſo erklärt ſich die feindliche Oppoſition und die große Erbitterung, womit dieſe Schule gegen die Kirche kämpfte. Es treten nämlich in dieſer philoſophiſchen Schule Behauptungen und Erſcheinungen hervor, die durchaus neu und den alten griechiſchen Philoſophen durchaus fremd und unbekannt waren. Einige dieſer Erſcheinungen betreffen mehr die äußern Umſtände im Leben der Meiſter der Schule; andere hängen mehr unmittelbar mit der inneren Geſtaltung des Syſtems ſelbſt zuſammen.

Wenn wir etwa einige unvollſtändige Berichte über den Genius des Sokrates, und einige dunkle Sagen von den myſtiſchen Zuſtänden des Empedocles ausnehmen, ſo findet ſich im Leben der Philoſophen keine Spur von höhern Viſionen des Göttlichen oder andern prophetiſchen und theurgiſchen Wunderkräften. Die griechiſchen Denker, mit der Erforſchung der erſten Gründe der Dinge ausſchließlich beſchäftigt, überſchritten nicht den Kreis ihrer wiſſen-

ſchaftlichen Syſteme, in denen ihre ganze geiſtige Thätigkeit eingeſchloſſen war, und machten eben ſo wenig auf höhere Erleuchtungen als auf thätige Wundergaben Anſpruch. Dies Alles war nunmehr anders geworden, die Meiſter in der plotiniſchen Schule behaupteten eine innige Gemeinſchaft mit den himmliſchen Mächten, Weiſſagungsgaben und theurgiſche Machterweiſungen zu beſitzen. Nach Porphyrs Bericht war Plotin viermal mit Anſchauung der Ureinheit begnadigt worden, ſagte zukünftige Dinge vorher, und errieth was in der Ferne ſich ereignete. Das Leben des Jamblichus war ein ganz außerordentliches und übernatürliches, und Proclus gab Anweiſung, wie man zu einer innigen Gemeinſchaft mit den ſeligen Göttern gelangen könne.

Der Urſprung aller dieſer Behauptungen, die ſoweit über den bisherigen Geſichtskreis der Philoſophen hinauslagen, erklärt ſich ganz natürlich durch die Nähe der Kirche, in der dieſe Philoſophen lebten und verkehrten. Wie allgemein damals noch die Wundergaben bei den Chriſten waren, wiſſen wir aus der Apologie des Tertullian, und es wäre wohl eine Schmach geweſen für ſo tiefſinnige Denker, wenn ſie den Geringſten der Chriſten in Bezug auf Erleuchtungen und Wunderwirkungen nachgeſtanden hätten. Und damit die Philoſophie ſich ihres höhern Urſprungs nicht zu ſchämen hätte, wurden die Urheber der älteſten Syſteme mit einem Nimbus des Wundervollen umgeben, damit man dieſelben dem göttlichen Stifter des Chriſtenthums als ebenbürtig an die Seite ſtellen konnte. So erſchien eine neue Lebensbeſchreibung des Pythagoras von Jamblichus verfaßt, mit allen Zuthaten des Wunderbaren ausgeſtattet, wovon Ariſtoteles, der Gelehrteſte aller Griechen, der dem Pythagores um mehre Jahrhunderte näher ſtand, nichts wußte. Sein Inſtitut in Krotona und einigen andern Städten Großgriechenlands, wurde mit den ſchönſten Farben klöſterlicher Gemeinſchaften ausgeſchmückt, um, wo möglich dieſe zu verdunkeln [1]).

---

1) Barthelemy hat in ſeinem bekannten Werke: Voyage du jeune Anacharse dieſe neuplatoniſchen Berichte von den Inſtituten des Pythagoras aufgenommen, weil ſie ihm zu einem idealen Gemälde Stoff lieferten. In der Wirklichkeit mögen jedoch dieſe Inſtitute, deren

Zu dieſer Zeit wurde auch das wundervolle Leben des Apollonius von Tyane von Philoſtratus erdichtet; von der tiefen Weisheit des Hermes Trismegiſtos und den orphiſchen Geheimniſſen vieles berichtet. „Alle dieſe Künſte," ſagt Görres, „ſollten nur dazu dienen, das Chriſtenthum mit ſeinen eigenen Waffen, auf eigenem Grunde zu bekämpfen, und über die Kirche ein ſie überragendes Gebäude zu erbauen [1])."

Aber nicht bloß in dieſen äußern Verhältniſſen bezeugen die neugriechiſchen Philoſophen, daß ſie in der nahen Umgebung der Kirche lebten und wirkten, ihr Syſtem ſelbſt trägt in ſeinem innern Bau deutliche Spuren chriſtlicher Inſpirationen. Die Bekanntſchaft mit der Lehre der Kirche in deren allgemeinen Umriſſen war leicht zu haben in Alexandrien, wo damals die vornehmſte katholiſche Schule vom Evangeliſten Markus geſtiftet, blühete. Außerdem wiſſen wir, daß Plotin, der Stifter der Schule, den vieljährigen Unterricht des Ammonius Saccas genoſſen, der ſelbſt Chriſt geweſen. Denn möge man nun annehmen, daß Ammonius zuerſt Heide geweſen und nachher Chriſt geworden, wie Euſebius berichtet, oder vom Chriſtenthum zum Heidenthum übergegangen ſei, wie Porphyr erzählt, ſo bleibt in beiden Fällen ausgemacht, daß Ammonius in die kirchliche Lehre eingeweiht geweſen. Als Plotin den lange geſuchten Lehrer endlich gefunden, war er von deſſen Unterricht ſo ſehr angezogen, daß er den Vorträgen des Ammonius eilf Jahre hindurch beiwohnte, und wie man glaubt bis zu deſſen Tode. Dieſer Umſtand macht den Bericht des Porphyr wahrſcheinlicher als den des Euſebius; denn wäre Ammonius vor ſeinem Tode Chriſt geworden, ſo würde dieſe Bekehrung wohl nicht ohne Einfluß auf Plotin geblieben ſein.

Dauer nicht über das Leben des Pythagoras hinausreichte, von dieſer romantiſchen Vollkommenheit weit entfernt geweſen ſein. Mehre Umſtände deuten darauf hin: ſo z. B. konnten viele Auswärtige und ſelbſt Weiber an den Unterrichtsſtunden Antheil nehmen.

1) Görres Myſtik. 1. Theil S. 226. Ueber alle die damaligen Verhältniſſe hat Görres in ſeiner großartigen und tiefſinnigen Weiſe im 6. §.: die ſpekulative Myſtik des frühern Chriſtenthums, geſprochen.

Daß Plotin's Syſtem in den Vorträgen des Ammonius Saccas ihre Wurzeln habe, darüber iſt man allgemein einverſtanden, wieviel aber davon dem Meiſter oder ſeinem Schüler gehöre, iſt wohl eine jetzt nicht mehr zu löſende Frage. Für uns iſt ſie gleichgültig; die wir dieſe Thatſachen nur darum erwähnt haben, um den ſichtlichen Einfluß der kirchlichen Lehre auf den Neuplatonismus nachzuweiſen. Eine ausführliche Darſtellung dieſes Syſtems gehört nicht hierher, nur einige Grundzüge, die chriſtlichen Urſprungs ſind, bieten ſich unſerer Betrachtung dar. Die Baſis des ganzen katholiſchen Syſtems iſt das Dogma von der ewigen Dreifaltigkeit des göttlichen Weſens, und eben dieſe Lehre, verunſtaltet zwar und unter einer andern Form, bildet die eigentliche Grundlage des Neuplatonismus. Selbſt die dogmatiſchen Ausdrücke vom Vater, Sohn und Geiſt ſind von Plotin aufgenommen, die der ganzen alten griechiſchen Philoſophie durchaus unbekannt waren. Die neuplatoniſche Trias, die Einheit, Intelligenz und Weltſeele iſt eine hiſtoriſch anerkannte Thatſache, und ihre Analogie mit der Kirchenlehre iſt ſo auffallend, daß neuere proteſtantiſche Gelehrte darauf gerathen ſind, die Verhältniſſe der Dinge umzukehren; behauptend die Kirche habe die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes aus der neuplatoniſchen Philoſophie geſchöpft. Sie wollten dadurch den Tadel Luthers rechtfertigen, der die Kirche beſchuldigte, ſchon in den erſten Jahrhunderten den einfachen chriſtlichen Begriff verunſtaltet zu haben. Zwei namhafte Gelehrte, Brucker und Mosheim vermaßen ſich einer ſolchen Oppoſition gegen die einträchtige Ueberlieferung aller Jahrhunderte und die klaren Worte des Evangeliums. Die Vertheidigung der Kirche in dieſer Hinſicht übernahm Baltus [1]). Auffallen muß es jedem, daß ſowohl Porphyr als Jamblich von Engeln und Erzengeln ſprechen. In dem Werke de mysteriis Aegyptiorum ſtellt Jamblich eine hierarchiſche Ordnung auf, beſtehend aus Göttern, Erzengeln, Engeln, Fürſtenthümern, Herren, Dämonen, Seelen, die offenbar der chriſtlichen nachgebildet iſt, und mit dem bekannten Werke des Pſeudodionys eine auffallende

1) In ſeinem gelehrten und vortrefflichen Werke: Defense de SS. Pères, accusés de Platonisme.

Analogie hat; wiewohl das letztere Werk später ist, als die Schrift des Jamblichus.

Je näher nun Plotin und seine Schule in ihren Philosophemen den kirchlichen Begriffen sich anschlossen, je ähnlicher denselben sie ihr ganzes System gestalteten, desto leichter mochte ein Geist wie der Erigenas, der bei den Philosophen den Born der Weisheit mit so großem Vertrauen aufsuchte, dadurch irregeführt werden. Wir werden indeß in der Folge Gelegenheit haben, unumstößlich zu beweisen, daß Erigena die Opposition seines Systems mit den kirchlichen Dogmen sehr bestimmt erkannte, und daß jene reine Unschuld seines Genies, die man neuerdings an ihm gerühmt hat, in der That nicht existirte. Wenn daher Plotin seinerseits die Kirchenlehre in sein System aufzunehmen suchte, so arbeitete Erigena umgekehrt dahin, sein philosophisches System in die kirchlichen Begriffe einzuführen. In dieser Hinsicht kann man von ihm sagen, daß er den Kampf, den die Kirche mehre Jahrhunderte lang mit der alexandrinischen Philosophie bestanden und endlich siegreich beendigt hatte, von Neuem hervorrief. So ist z. B. um vorläufig nur Eines zu erwähnen, die ganze Logoslehre des Erigena mit den primordialen, schaffenden Ursachen, eine getreue Kopie der plotinischen Intelligenz mit den schaffenden Ideen.

Der Einfluß, den die Schriften des sogenannten Dionysius Areopagita, wovon Erigena auf das Geheiß seines Gönners Karls des Kahlen, eine neue Uebersetzung verfertigte [1]), auf seinen Ideengang ausübte, ist bekannt. Auf die Autorität desselben aber, „des großen göttlichen Lehrers," beruft sich Erigena durchgängig. Wer nun auch der Verfasser dieser Schriften gewesen sein mag, so ist dennoch von allen Gelehrten anerkannt, daß sie eine sichtliche Beziehung auf die herrschende neuplatonische Philosophie haben, welche zu berichtigen und auf christliche Ideen zurückzuführen, der Zweck des Verfassers gewesen zu sein scheint. „Dionysius Areopagita,

1) Nach Mabillon existirte schon vor Erigena eine lateinische Uebersetzung des Areopagiten in Frankreich, die vom Kaiser Michael im Jahre 824 Ludwig dem Frommen übersandt worden, und die man in der Abtei zu St. Denis aufbewahrte. Hist. liter. de la France. Tom. V. p. 425.

bemerkt Staudenmaier, ſich an die im Neuplatonismus geläufigen Vorſtellungen und Redensarten äußerlich anlehnend, blieb jedoch innerhalb des Kreiſes chriſtlicher Philoſophie ſtehen [1])." Das Syſtem bildet, nach eben dieſem Gelehrten, das Gegenbild und eine Brücke, durch welche die neuplatoniſche Lehre in die chriſtliche zurückgeführt werden ſollte. Erigena aber, deſſen Geiſt von dem neugriechiſchen Syſtem ganz durchdrungen war, verſtand die Lehren des Areopagiten in umgekehrtem Sinne, und ſo wurde ihm dieſe gerade eine Brücke des Uebergangs von chriſtlichen in pantheiſtiſch-emanatiſtiſche Ideen. Je allgemeiner und unbeſtimmter die Betrachtungsweiſe des Areopagiten iſt, und indem er ſich manchmal Ausdrücke bedient, die unleugbar ihm den Schein pantheiſtiſcher Anſchauungen verleihen, um ſo leichter mochte Erigena dadurch irregeführt werden, der nunmehr bei einem als katholiſch anerkannten Schriftſteller, ſein ſchon angenommenes Syſtem wiederzufinden glaubte. Aehnlich lautende Ausdrücke, die er im Kommentar des Maximus, bei Auguſtin, Gregor von Nyſſa, Baſilius und andern Vätern fand, wurden ſofort von Erigena im Sinne ſeines Syſtems verſtanden und ausgelegt; wovon wir weiterhin die Beweiſe führen werden.

§. 3.

Das Eingreifen des Erigena in die von Gottſchalk erregten Streitigkeiten über die Gnadenwahl.

Kein katholiſcher Schriftſteller hat, ſoviel uns bekannt, die Abhandlung des Erigena über die Prädeſtination gutgeheißen, oder die in derſelben enthaltenen Irrthümer und Wirren ſeines Geiſtes in Schutz genommen. Wenn wir alſo darauf zurückkommen, ſo iſt es keineswegs unſere Abſicht, eine längſt abgeurtheilte Sache wieder vorzunehmen; wir berühren dieſelbe nur inſofern ſie über das Syſtem und den Karakter des Erigena Licht verbreitet. Daß unſer Philoſoph damals ſchon, und bei dieſem ſeinem, wie man

1) Philoſ. des Chriſtenthums S. 535. Man vergleiche damit, was Görres ſagt a. a. O.

glaubt, erſtem öffentlichen Auftreten um das Jahr 852, ſein Syſtem fertig hatte, davon trägt die Abhandlung ſelbſt vielfache Spuren. Nicht weniger merkwürdig ſind die ſeltſamen Widerſprüche, worin er ſich verwickelt, indem er ſein Syſtem mit der Kirchenlehre in Einklang zu bringen ſucht.

Der Urheber der kirchlichen Bewegungen dieſer Zeit war der Mönch Gottſchalk, der, als Vorläufer des Kalvin und Janſenius, eine doppelte Gnadenwahl Gottes ſtatuirte. Indeß waren die Meinungen über dieſen Neuerer damals ſchon getheilt und man ſtritt ſich über den eigentlichen Sinn der Behauptung des Gottſchalk. In dieſer Aufregung der Gemüther erging von Hinkmar, Erzbiſchof zu Rheims, und Pardulus, Biſchof zu Laon, eine Aufforderung an Erigena, als einen durch vielſeitige Erfahrung gelehrten Mann, die Vertheidigung der angegriffenen Kirchenlehre zu übernehmen. Der mächtige Hinkmar, ſagt Guizot, wußte damals nicht, weß Geiſtes der Mann war, den er zum Gehülfen berufen hatte; denn Erigena, ein Philoſoph und freier Denker, verwickelte die Streitfrage noch mehr, anſtatt ſie beizulegen [1]).

Erigena fühlte ſich durch die an ihn von zwei ſo angeſehenen Kirchenprälaten ergangene Aufforderung nicht wenig geſchmeichelt, und ſeine Antwort trägt das Gepräge jener demüthigen Selbſtgefälligkeit, worin es der Eitelkeit oft ſich zu kleiden beliebt. „Ich vermag es nicht auszuſprechen, ſchreibt er, welchen Dank ich Euch ſchuldig bin für die Größe und Erhabenheit Eurer Liebe, die es nicht verſchmäht hat, auf mich die Augen zu werfen, als wenn ich vermögend wäre zur Vertheidigung des allgemeinen Heils, welches iſt der katholiſche Glaube, etwas beizutragen. Weit entfernt meine Kräfte mit den Eurigen, was Rede und Geiſt betrifft, meſſen zu

[1]) Jean etait un philosophe, un esprit libre il fit la part de la liberté humaine plus large qu'aucun, mèla dans sa defense une foule d'opipinions mal sonnantes dans le monde Theologique, et compromit Hincmar au lieu de le servir. Guiz. a. a. O. Guizot iſt geneigt zu glauben, Hinkmar habe ſich an Erigena gewandt in der Abſicht, ſich dem Hofe gefällig zu machen, dem Günſtlinge des Königs eine ſolche Ehre erweiſend. Eine intereſſante Paralelle zwiſchen Hinkmar und Boſſuet gibt Guizot a. a. O.

zu wollen, wage ich es nur in Bezug auf Glaube und Eifer für die Vertheidigung der Wahrheit mich Euch gleichzustellen." Und nachdem er noch Einiges von der hohen Stellung dieſer Biſchöfe, und von ſeinem vielbewegten Leben am Hofe, die ihm zur Erforſchung der Weisheit ſo wenig Muße übrig ließe, vorgebracht, ſchließt er mit der redneriſchen Figur: „Wie die größten und glänzendſten Lichter der Welt den Schimmer der Geſtirne zur Vertreibung der Finſterniſſe nicht verſchmähen, ſo habt auch Ihr, ehrwürdigſte Väter, deren Beredſamkeit allein hinreicht, alle Spitzfindigkeiten der Ketzereien vorzubeugen, zu widerlegen und zu zerſtören, die Beihülfe meiner Vernunftgründe zur Vertheidigung des wahren Begriffs von der Prädeſtination nicht verachtet. Auf dieſe Weiſe wird die ſchöne Tugend eurer Pietät, und die nicht zu verachtende Demuth meines Gehorſams allen offenbar werden [1])." So lautet die ſubmiſſe Antwort des Erigena.

---

1) Fari non possum, quantas qualesque gratiarum actiones vobis rependere debeam, in eo quod vestrae dilectionis copiosissima sublimitas me tanquam aliquid valentem in defendenda omnium nostrum salute, quae est professio Catholica, non est dedignata cooperatorem eligere. Impos quidem longe virium vestrarum, sermone atque intelligentia, compos vero fide et devotione in asserendae veritatis fiducia..... Ut enim maxima, clarissimaque mundi luminaria stellarum lucubrationes non despiciunt, sed ad expellendas omnium tenebrarum earum radiis ad perfectionem sui splendoris utimur: sic vos, religiosissimi patres, cum vestrae nobilitas eloquentiae ad omnes novellarum haeresium versutias cavendas, convincendas, destruendas sufficiat, *nostrae tamen ratiocinationis astipulationibus* vestram perfectissimam de fide praedestinationis definitionem corroborare non sprevistis. Ita ut et nostrae obedientiae non spernenda humilitas clarescat. In ſeiner Begeiſterung beſchließt Erigena ſeinen Brief mit einem Erguß ſeiner poetiſchen Muſe zum Lobe des Königs und der Biſchöfe:

Caesare sub Carolo Francorum gloria pollet,
Littore seu Pelagi piscibus, atque salo.
Secta Diabolici damnatur dogmatis, atque
Pastorum curâ splendet amoena fides.

Mauguin: Veterum auctorum. qui IX saec. de praed. et grat. scripserunt Tom. 1. p. 109.

In den angeführten Worten deutet er darauf hin, daß er an der vorliegenden Streitfrage nicht als Theolog, ſondern als Philoſoph Antheil nehmen wolle. Weil er wohl wußte, wie wenig ſein Syſtem zu der kirchlichen Lehre von der Prädeſtination paßte, ſo ſuchte er den übeln Eindruck, den ſeine Vernunftgründe bei den Theologen machen möchten, im Voraus abzuwenden. In dieſer Abſicht führt er in ſein Schreiben folgende Worte ein: „Sodann erſuche ich Euch, daß, ſo oft ich von der Identität (aequalitatem) des göttlichen Präſcienz und Prädeſtination ſpreche, ich dieſes in Bezug auf die göttliche Subſtanz verſtehe, in der ſie eins ſind. Ferner wenn ich ſage, daß Gott weder wiſſe noch vorherſehen könne, was nicht iſt, ſo glaubet nicht, ich habe die verkehrte Abſicht, Gott ſeine Präſcienz abſprechen zu wollen; ich ſage es in derſelben Beziehung, in der man lehrt, daß das Nichtſeyende nicht gewußt werde, und daß das Wiſſen Gottes ſeine Subſtanz ſey, welche aber nicht in Nichts, ſondern in Etwas iſt [1])."

In dieſen wenigen Worten eröffnet uns Erigena einen Blick in die Tiefen des Syſtems, das er ſpäter im Werke über die Natur entwickelte; denn ſo kurz dieſe Worte ſind, ſo erſieht man doch daraus ſeine Idee, daß die göttliche Subſtanz alles ſei, und daß Gott von nichts wiſſe als von ſeiner Subſtanz. Vom Nichtſeienden ſagt er, wiſſe niemand, Gott ſelbſt nicht. Er wiſſe aber von ſeiner Subſtanz, welche Etwas und nicht Nichts iſt. Gottes Wiſſen beziehe ſich demnach auf ſeine Subſtanz, außer der Nichts iſt, was gewußt werden könnte.

Indem Erigena alſo ſeine Idee von der Einheit der Subſtanz, als das alleinige Etwas, von dem man wiſſen könne, ausſpricht,

---

1) Deinde suppliciter vestram exoramus clementiam, ut quotiescunque reperiatis, nos dixisse aequalitatem divinae praescientiae et praedestinationis, quantum ad unitatem divinae substantiae, in qua unum sunt, nos sensisse sciatis. Item quod diximus, ea quae non sunt, nec a Deo sciri, nec praesciri posse, non eâ pravitate, quâ quidem praescientiam Dei auferre conantur, dixisse nos arbitremini; sed eâ ratione, quâ docemur nesciri, quae non sunt, et scientiam Dei esse substantiam, substantiam autem ejus non in nihilo, sed in aliquo esse.

gibt er der vorliegenden Frage eine ganz verkehrte Stellung; denn wo von der Präscienz Gottes die Rede ist, handelt es sich nicht von seiner Conscienz, oder von seinem Wissen um seine eigene Substanz, sondern um sein Vorwissen des Künftigen, oder der Dinge und Handlungen, die ein Anderes sind als Er Selbst; eine Bemerkung, die von den Theologen in ihren Kontrovers-Schriften gegen Erigena vielfältig erörtert wurde. Das Vorwissen Gottes, sagten sie, ist ein Relatives, und bezieht sich auf Etwas Anderes, es ist nicht das absolute Wissen Gottes um seine eigene Substanz. Wenn aber Erigena die Präscienz Gottes in diesem relativen Sinne verstand, und sie kann nur also verstanden werden, weil in Bezug auf Gott von Vorherwissen nicht die Rede sein kann, so führt ihn die andere Behauptung, daß Vorherwissen und Vorherbestimmen in Gott eins sind, geradewegs zu den Behauptungen des Gottschalk, die er doch widerlegen will. Denn, sagten die Theologen, Gott sehe ohne Zweifel die bösen wie die guten Handlungen der Menschen voraus; demnach also habe Er auch die Missethaten der Bösen vorherbestimmt, wenn nach Erigenas Behauptung Vorherwissen und Vorherbestimmen in Gott eins seien.

Nach Erigena ist nicht die Kirche, sondern die Vernunft der höchste Schiedsrichter in Sachen des Glaubens, eine Behauptung, die er in seinen Schriften öfters und mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen hat; und in dieser Hinsicht kann er füglich als der Vorläufer Abailard's angesehen werden. So stellt er an der Spitze seiner Schrift von der Prädestination den Grundsatz auf: „Die wahre Philosophie sei die wahre Religion, und die wahre Religion sei die wahre Philosophie[1])." Dieser Satz ist wahr oder falsch, je nach dem Sinne in dem er verstanden wird. Als Autorität beruft sich Erigena auf den hl. Augustin, der in seinem Werke über die wahre Religion sagt: „Denn also wird *geglaubt* und also *gelehrt*, daß wir nicht eine Philosophie, d. h. Lehre der Weisheit und eine von ihr verschiedene Religion haben, da diejenigen, deren Sätze wir nicht billigen, auch nicht Mitgenossen unserer Sacra-

1) Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. De praed. cap. 1. Bei Mauguin a. a. O.

mente sind[1])." Also wird geglaubt und gelehrt, sagt der große Kirchenvater, den Glauben aller Lehre und aller Philosophie voranstellend. Erigena aber die Identität der Religion und der Philosophie behauptend, kehrt den Satz um und macht die Religion, d. h. hier die Theologie von der Philosophie abhängig; denn also lautet der Anfang seiner Abhandlung über die Prädestination:

„Der einzige Weg der frommen und vollkommenen Lehre, worin der Grund aller Dinge gewissenhaft erforscht und deutlich erkannt wird, findet sich in jener Wissenschaft, die von den Griechen Philosophie genannt wird; daher ich es für nöthig erachte, von den Eintheilungen derselben vorläufig Einiges beizubringen[2])." Man bemerke das ganze Gewicht der Worte. Die Philosophie sei die einzige Wissenschaft durch die man zur vollkommenen Einsicht in die fromme Lehre gelange. Diese Behauptung wiederholt er noch einmal späterhin in seiner Abhandlung[3]), wo er den Irrthum hinsichtlich der Prädestination vom Mangel unwissenschaftlicher Bildung und Unkenntniß der griechischen Sprache ableitet. Im Griechischen nämlich habe das Wort ὁρῶ einen doppelten Sinn und bedeute Sehen und Bestimmen, ebenso das Kompositum προορῶ vorhersehen und vorherbestimmen. Daraus schließt nun Erigena, daß Vorhersehen und Vorherbestimmen in Gott eins und dasselbe seien[4]).

Daß diese Idee geradezu zur Behauptung Gottschalk's führe, ist schon bemerkt worden. Die Absicht Erigenas aber war keineswegs die Lehre Gottschalks zu bekräftigen, sondern sie zu widerlegen. Die Gründe dagegen suchte er in seiner Idee von der Einheit der Substanz. Diese Idee, die ihn dazu verführte, in einer andern

1) Aug. de vera religione. cap. 8.

2) Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis Philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter disserere necessarium duximus. a. a. O.

3) De praed. cap. XVIII.

4) Praescientia et praedestinatio unum idemque sunt. De praed. cap. II. Omnis praescientia Dei est praedestinatio, et omnis praedestinatio praescientia. Ibid. cap. XII.

Schrift die Lehre der Kirche von der Transsubstantion als unmöglich zu verwerfen, denn wo nur eine Substanz ist, kann von Transsubstantion nicht die Rede sein, dieselbe Idee war es, die er in seinem Werke von der Natur sehr bestimmt und sehr weitläuftig auseinandersetzte. In einer Schrift, an zwei katholische Bischöfe gerichtet, wäre es freilich zu vermessen gewesen, die Lehre von der substantiellen Einheit aller Dinge klar und ohne Umschweif auszusprechen. Erigena war daher genöthigt, sich einen gewissen Zwang aufzulegen und einen gewissen Rückhalt zu beobachten, aus welchem jedoch die Grundidee seines Systems hindurchschimmert. Indem er aber die Lehre Gottschalks von einer doppelten Prädestination des Bösen wie des Guten verwarf; gerieth Erigena auf das andere Extrem, und schloß nicht allein die Sünden und den bösen Willen, sondern auch den Tod und die Strafen von der göttlichen Präscienz und Prädestination aus, und zwar aus dem Grunde, daß dies Alles Nichts sei, weil es nicht zur Substanz Gottes gehöre.

Indem nun Erigena diese seine Behauptungen mit der allgemeinen Kirchenlehre in Uebereinstimmung bringen wollte, verfiel er in die sonderbarsten Widersprüche und gerieth auf Absurditäten, die man einem Manne von seinem Geiste kaum hätte zutrauen können.

§. 4.

Die seltsamen Behauptungen des Erigena in Bezug auf die Prädestination.

Zuerst stellt Erigena den abentheuerlichen Satz auf, daß die Prädestination in Gott auf dessen Substanz sich beziehe [1]), als wenn Gott seine eigene Substanz prädestinire. Ferner ist in Gott Alles eins. Sein Wissen, Wollen, Prädestination, Weisheit, Substanz, Alles und Alles ist in Gott eins [2]).

---

1) Praedestinatio in Deo est secundum substantiam relative autem fieri non posse. cap. II.

2) Sicut duas essentias, sapientias, scientias, virtutes, caeteraque omnia quae de Deo dicuntur, geminari vel triplicari vel multiplicari, impium est, ita praedestinationes duas asserentem reatu impietatis ligari. cap. II. Una est divina praedestinatio, sicut una divina operatio, sapientia, substantia, voluntas. Ibid.

Die ſubſtanzielle Einheit der menſchlichen Natur mit der göttlichen lehrt Erigena nicht geradezu, ſtellt aber darüber Sätze auf, die darin ihre Begründung zu haben ſcheinen. Dahin gehören folgende Behauptungen: „Keine Natur könne von einer andern beſtraft werden [1]," vermuthlich weil die eine Natur ſich ſelbſt nicht widerſprechen könne. Beſtimmter noch iſt dieſe Anſicht in dem folgenden Satze ausgeſprochen: „In Niemand werde die Natur geſtraft, weil ſie von Gott iſt und nicht ſündigen kann [2]." Dieſe Behauptung hat nur einen Sinn unter der Vorausſetzung, daß die Natur göttlichen Weſens und eine Emanation der göttlichen Natur iſt, denn es iſt kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß die endlichen und geſchaffenen Naturen nicht ſündigen könnten. Demgemäß behauptet er ferner: „Im erſten Menſchen habe die allgemeine Natur deſſelben nicht geſündigt; denn wenn die Natur geſündigt hätte, ſo wäre ſie, weil ſie nur eine iſt, ganz zu Grunde gegangen [3]."

Wenn alſo dieſe eine und allgemeine Natur nicht ſündigen kann, woher hat denn die Sünde ihren Urſprung und wo ihren Sitz? In dem verkehrten Willen erwiedert Erigena [4]. Verbinden wir dieſe Behauptung mit dem Vorhergehenden, ſo ſcheint daraus zu folgen, daß der individuelle Wille von der Natur des Menſchen verſchieden ſei, weil er ſündigen kann, die Natur aber nicht. In direktem Widerſpruche damit behauptet er im achten Kapitel die Einheit des Willens mit der Natur, die er im ſechszehnten leugnet. Im vierten Kapitel erörtert er die Triplizität der menſchlichen Subſtanz, die im Sein, Wiſſen und Wollen beſteht, und durch die Sünde nicht verloren gegangen. Im achten Kapitel kommt er darauf zurück, und nachdem er wiederholt hat, daß die drei beſagten Kräfte eins ſeien, endigt er mit der

1) Nullâ naturâ naturam puniri. cap. XVI.

2) In nullo naturam puniri, quia a Deo est et non peccet. Ibid.

3) Nec in primo homine peccasse naturae generalitatem. Si ea natura delinqueret, *cum una sit*, tota profecto periret. Ibid.

4) Motus voluntarius libidinosus puniatur. Quod peccat est unius cujusque individua voluntas. Ibid.

Behauptung; daß die ganze menſchliche Natur im Willen liege[1]).

Es iſt eine von allen katholiſchen Theologen anerkannte Wahrheit, daß die Sünde keine eigene Subſtanz oder Weſen, als Etwas vom Sünder Hervorgebrachtes iſt, daß ſie allerdings im verkehrten Willen der erſchaffenen Intelligenz ihren Anfang nimmt; dann aber in der Natur deſſelben, die ſie verunſtaltet, ſich reflectirt. Der Tod iſt auch nichts Subſtanzielles, aber als Trennung der Seele und des Leibes allerdings etwas Reelles und Empfindliches, ſo auch die Strafen, die nicht ſubſtantiel aber dennoch reel ſind. Dieſe katholiſchen Wahrheiten hat Erigena auf ſeine Weiſe verſtanden, und er behauptet, daß Sünde, Tod, Strafe ſchlechterdings Nichts ſeien, weil ſie keine Subſtanz ſind, und die Subſtanz Alles iſt. Dahin gehören folgende Sätze: „das einzige Uebel iſt die Sünde und deren Strafe, und dieſe ſind Nichts[2])." „Die Sünde und deren Ende der Tod, und das Elend der ewigen Strafen ſind ſchlechterdings nichts, und können daher weder vorhergewußt noch vorherbeſtimmt werden." Indeß ſcheint doch Gott etwas davon vorhergewußt zu haben, damals als Er die Uebertretung der erſten Menſchen mit dem Tode bedrohte, der auch richtig eintraf und bis auf dieſe Stunde eintrifft, und ſo mag es denn auch mit den den verſtockten Sündern angedrohten ewigen Strafen der Fall ſein. In die Tiefen ſeines Syſtems verſenkt, mag wohl Erigena in dem Augenblicke dieſe Geſchichte vergeſſen haben. Wenn nun Gottſchalk, wie einige damals behaupteten nur inſofern eine doppelte Prädeſtination annahm, als der Tod und die Strafe eine wirkliche, durch die

1) Substantia hominis est tria, i. e. esse, velle, scire, et hanc peccando non amisit. cap. IV. Interioris hominis substantialis trinitas in essentiâ et voluntate et scientiâ continetur .... haec tria una natura; *totaque animae natura voluntas est.* cap. VIII.

2) Omne malum peccatum et poenam ejus esse, et *haec nihil esse.* cap. X. Omnem perversae voluntatis defectum, vel privationem, vel peccatum, finisque ejus mors, miseriaque suppliciorum aeternorum, *omnino nihil esse,* ac per hoc *nec praesciri nec praedestinari* cap. X. Peccata et eorum supplicia *nihil sunt.* cap. XV.

Sünde bedingte Prädeſtination ſei, ſo war ſeine Behauptung eine wahrhaft katholiſche und von Auguſtin und der ganzen Kirche gelehrte. Dehnte er aber dieſe Prädeſtination bis auf die Sünde ſelbſt aus, ſo war dies nicht blos eine häretiſche, ſondern eine wahrhaft blasphemiſche, ja man möchte ſagen, widerſinnige Behauptung; als wenn Gott die Sünde die Er haßt und verbietet, dennoch prädeſtinirt habe. Daß Gottſchalk ſich ſo weit vermeſſen habe, iſt das Wahrſcheinlichere, weil man ſonſt nicht begreift, warum ſeine Lehren eine ſo tiefe Aufregung in der Kirche verurſacht hätten. Erigena aber wollte weder von der erſten noch von der andern Prädeſtination Etwas wiſſen, weil Alles außer der Subſtanz ſchlechterdings Nichts, Sünde, Tod, Strafe ein Non-ens ſei.

Indem Erigena durch alle dieſe Behauptungen ſich in Oppoſition mit der ganzen Kirche ſetzte, gerieth er endlich auch zu den merkwürdigſten Widerſprüchen mit ſich ſelbſt und zu wahrhaft aberwitzigen Anſichten von dem künftigen Zuſtande des Böſen und Guten. Weil ſeinem Syſteme nach die Natur in beiden dieſelbe ſei und nicht geſtraft werden könne, ſo folgerte er, daß beide der Natur nach vollkommen ſchön und glücklich ſeien, indem jedoch die Böſen im Willen leiden." Das ewige Feuer ſagt er, ſei das vierte Element der Welt, in demſelben leben die Seligen ſowohl als die Unſeligen. Die Leiber der Heiligen gelangen darin zu einer ätheriſchen Natur, indeß die der Gottloſen eine luftförmige Geſtalt annehmen. Alle Naturen aber, gute und böſe genießen darin eine wunderbare Freude, nur der Wille der Böſen wird gemartert. Dieſer aber leidet auf eine Weiſe, daß ſie weder der Integrität ihrer Subſtanz, noch ihrer natürlichen Schönheit verluſtig gehen. Alle glänzen in den Gütern ihrer Natur in wunderbarer Ordnung zur Zierde des Weltalls, der Seligkeit ausgenommen, deren die Böſen beraubt ſind[1])." Zu

1) Non esse illum ignem poenam, neque ad eam praeparatum vel praedestinatum... in quo procul dubio habitabunt non minus beati quam miseri. cap. XVII. Ignem aeternum istum ipsum quartum mundi elementum, ubi corpora sanctorum in aetheream mutentur qualitatem, impiorum vero corpora in aëream qualitatem transitnra. *In eoque naturarum intra se mirabile perfici gaudium*, malorum vero voluntatem ineffabile tormentum. Et ita impiorum omnium, ange-

dieſen unerhörten Behauptungen gelangte Erigena, indem er die Kirchenlehre von den ewigen Strafen mit ſeinem Syſteme von der Einheit und Unwandelbarkeit der Natur verbinden wollte.

Aus dem Amalgam von Theologie und Philoſophie, die ſich im Kopfe des Erigena gebildet hatte, gingen noch mehre andere Widerſprüche gegen die Kirchenlehre hervor, wovon wir einige anführen wollen. So läuguet er, wie um conſequent zu ſein, er es thun mußte, alle poſitiven Strafen[1]; Gott höre nicht auf in der Natur zu wohnen, die Er für ſich geſchaffen habe[2]; die Strafen ſeien Uebel, könnten alſo nicht von Gott kommen, von dem kein Uebel komme; Er beſtrafe nichts von dem, was Er gemacht habe, und entziehe Niemanden deſſen natürliche Güter[3]. An andern Stellen widerſpricht er ſich ſelbſt, behauptend, daß Strafe den Sündern prädeſtinirt ſei, ſie ſelbſt aber zwar vorhergewußt, aber nicht vorher beſtimmt; wodurch er ſeinen Grundſatz von der Einheit der Präſcienz und Prädeſtination wieder aufhebt[4]. Anderswo behauptet er: Das ewige Feuer ſei nicht den Menſchen, ſondern dem Teufel und ſeinen Engeln beſtimmt; dieſer aber ſei vom Aether hinabgeſtürzt, und weil er in ſeinem ätheriſchen Körper nicht leiden konnte, ſei ihm ein luftförmiger Leib gegeben, worin er das Feuer empfinden könne[5]. Die Idee von den

---

lorum hominumque, corpora supplicia ignis aeterni perpessura, ut integritate eorum substantiâ nullo modo periturâ, eorum pulchritudine nullo modo defuturâ, eorum naturali incolumitate permansurâ, omnibus deinde naturae bonis ad universitatis ornamentum mirabili ordine refulsuris, excepta beatitudine, quâ privabuntur. cap. XIX.

1) Deum non esse auctorem, factorem, praedestinatorem suppliciorum. cap. XVII.

2) Deum in ea natura, quam ad se creavit, semper habitare. cap. XVIII.

3) Poenas mala esse, ideo non a Deo, a quo non sit malum — Deum non punire, quae facit, nec ab eis naturalia bona tollere. cap. XV.

4) Poenam praedestinatam peccatoribus, ipsos vero praescitos tantum, non praedestinatos. cap. XIV.

5) Ignem aeternum ad urendum diabolum et angelos ejus, non homines, factum; postquam aethere detrusus sit, ubi in aethereo corpore non poterat poenas sentire, additum ei corpus aëreum, in quo ignem sentiret.

luftförmigen Körpern der Dämonen findet ſich bei Porphyrius, in ſeiner Schrift de abstinentia.

Das Angeführte aus der Abhandlung des Erigena reicht ohne Zweifel hin, um die gänzliche Verworrenheit und Unklarheit ſeiner Ideen zu bezeichnen und man muß wohl das Urtheil der gelehrten Benediktiner unterſchreiben, wenn ſie ſagen[1]): „Scotus wollte den Weg des Räſonnements einſchlagen. Aber außerdem daß die Vernunft nicht hinreicht über die Dogmen zu entſcheiden, ſo beweißt er durch ſeine eigenen Räſonnements, daß er nicht einmal verſtand, richtig zu räſonniren. Es bedarf dafür keine anderen Beweiſe als die Abſurditäten und häufigen Widerſprüche, in welche er gerathen iſt.“ Das Urtheil dieſer allgemein geachteten Gelehrten über Erigena lautet alſo: „Erigena ſchrieb Vieles und erwarb ſich bei den Gelehrten einen Ruf, der bis Rom gelangte. Dieſer Ruf aber war lange nicht ſowohl begründet, wie es Viele geglaubt haben. Wer Scotus näher kennt, wird ihm ſeine Gelehrſamkeit nicht abſprechen; aber dieſe war weltlicher Art. Im Grunde war er doch nur ein Sophiſt voll Spitzfindigkeit und Keckheit, ein gewaltiger Räſonneur, der durch einen großen Aufwand von Ergoterien viele Perſonen verführt hat. Unter dem Schutz des mächtigen Fürſten, an deſſen Hof er lebte, glaubte er ſich Alles erlauben zu dürfen. Demzufolge überließ er ſich ſeinem ſophiſtiſchen Geiſte, ohne alle Rückſicht auf Schrift und Tradition, und verfiel von einem Irrthum in den andern. Von ſeiner natürlichen Keckheit hingeriſſen, verfiel er in die Irrthümer des Pelagius, Celeſtius, des Julian von Eclana, in die abſurden Viſionen des Origenes, in die gottloſen Extravaganzen der Collyridianer[2]).“ Die weiteren Belege zur Beſtätigung dieſes Urtheils werden wir in ſeinem größern Werke über die Natur finden.

1) Le raisonnement est la voie qu'il se propose. Mais outre que la raison ne suffit pas, pour decider des points de foi, il fait voir par la suite de ses raisonnements, qu'il ne savait pas même raisonner juste. Il n'en faut point d'autres preuves que les absurdités et les contradictions frequentes, dans lesquelles il est tombé. Hist. lit. de la France. Tom. V. pag. 420.

2) a. a. O. Seite 417.

§. 5.

Die allgemeine Misbilligung und endliche Verurtheilung der Schrift des Erigena von der Prädeſtination.

Die Vermuthung, daß Erigena ſeine Schrift veröffentlicht habe, bevor er ſie den Biſchöfen einhändigte, iſt ſehr wahrſcheinlich; denn ſonſt würde ſie wohl ſchwerlich je das Tageslicht erblickt haben. Dieſe Männer hatten Verſtand genug, um einzuſehen, daß das Werk des Erigena mehr geeignet ſei, die Sache, die ſie vertheidigten, zu verwirren und zu verſchreien, als über dieſelbe Licht und Klarheit zu verbreiten, und ſie würden ſicherlich dieſelbe in der Geburt erſtickt haben[1]). Kaum aber war ſie erſchienen, als von mehren Seiten eine laute Misbilligung des Verfahrens Hinkmars vernommen wurde, weil er einen in theologiſchen Dingen ſo wenig bewanderten Mann, wie Erigena aufgefordert habe, in der ſchwierigen Frage von der Gnadenwahl ſein Gutachten abzugeben. Als Folge deſſen habe man nunmehr ſtatt eines, zwei Irrlehrer zu bekämpfen. Die Kirche von Lyon drückte ihren Schmerz darüber aus, daß Hinkmar und andere Biſchöfe den Johannes Scotus angetrieben hätten über die Prädeſtination zu ſchreiben, einen in der hl. Schrift fremden und unbewanderten Mann, der in ſchwere Irrthümer gefallen, nicht einmal, wie aus ſeiner Abhandlung deutlich zu ſehen, die Worte der hl. Schrift verſtanden habe. Seine Arbeit enthalte eine große Menge phantaſtiſcher Einbildungen und Irrthümer, die ſeine Unfähigkeit über kirchliche Gegenſtände zu ſprechen, bewieſen, und wofern er ſich nicht beeile, ſeine Irrthümer zu berichtigen, müſſe man ihn entweder als einen Wahnſinnigen bedauern, oder als einen Ketzer anethematiſiren[2]). Wenilo, Erzbiſchof von Sens, zog aus der Schrift des Erigena eine Menge häretiſche Sätze, die er dem hl. Prudentius, Biſchof von Troyes zuſchickte mit dem Auftrage ſie zu widerlegen. Die Kirche von Lyon übertrug ihrem gelehrten Diacon Florus eine ähnliche Arbeit. Es erſchienen daher in kurzer Zeit zwei

1) a. a. O. p. 422.

2) Eccles. Lugdun. liber de tribus Epistolis. Nat. Alex. Sec. IX. Dissert. XIV. §. IV.

Widerlegungen der Schrift des Erigena, eine vom hl. Prudentius, eine zweite von Florus[1]).

Karl der Kahle hatte die Liebe seines Großvaters, Karls des Großen, zu den Wissenschaften geerbt. Selbst gelehrt, versammelte er viele Gelehrte an seinem Hofe, in deren Mittheilungen er mehr Genuß fand als in den Regierungsgeschäften, die ihm wenig zusagten. Der hl. Prudentius hatte am Hofe des Königs zugleich mit Erigena gelebt und in freundschaftlicher Verbindung mit ihm gestanden. Um so merkwürdiger sind daher die Worte, womit er seinen alten Freund anredet, und die Dem, was man neuerdings von Erigenas Demuth und Unbefangenheit gesagt hat, wenig entsprechen. Der hl. Prudentius hebt also an: „Deine Blasphemien, Johannes und deine Unverschämtheiten, womit du in deinem verkehrten Buche dich gegen die freie Gnade Gottes und seine unbeugsame Gerechtigkeit muthwillig auflehnest und die du unter dem Namen Gottschalk's gegen alle Katholiken richtest, sind mir um so unerträglicher, da ich früher mit dir in vertraulichem Verkehre gestanden und dich besonders geliebt habe. So weit geht dein Wahnwitz, daß du die Ehrfurcht gebietende Autorität der hl. Schriften durch deine verkehrten Auslegungen entstellest und dem Sinne der hl. Väter einen falschen Verstand unterschiebest. Du verweisest uns für das Verständniß der hl. Schrift auf einen vierfachen Weg der Vernunft, von dem unsere Väter und alle katholischen Lehrer, die durch göttliche und menschliche Weisheit glänzt, nichts gewußt haben. Diese Männer von Gott erleuchtet, haben den wahren und vielseitigen Sinn der hl. Schriften erschlossen, ohne deiner vierfachen Methode im Geringsten Erwähnung zu thun u. s. w[2]).

---

1) Sie finden sich beide bei Mauguin mit der Abhandlung des Erigena abgedruckt.

2) Blasphemias tuas Johannes, atque impudentias, quibus in Dei gratuitam gratiam justitiamque inflexibilem procax inveheris, percurso tuae perversitatis libro, quem sub nomine cujusdam Gotteschalci adversus omnes Catholicos effudisti, eo molestius accepi, quo te familiarius amplectebar, peculiarius diligebam quippe qui in tantum vesaniae proruperis, ut gravissimam sanctarum scripturarum auctoritatem tuis

Welche Wärme und Kraft athmen dieſe Worte des heiligen Mannes! Von einem tiefen glühenden-Eifer für die Heiligkeit ewiger Wahrheiten beſeelt, ſpricht er mit der Würde eines Apoſtels, er erkennt den Freund nicht mehr als ſolchen an, nachdem dieſer der Wahrheit untreu geworden. In unſern Tagen, wo der Glaube erſtorben und die Liebe zum Ewigen erkaltet iſt, ſehen wir mit den gleichgültigen Augen eines froſtigen Alten auf ſolche Dinge als auf bloße Meinungsverſchiedenheiten herab und tragen das Wort Fanatismus auf der Zunge, um ſolche Erſcheinungen zu bezeichnen.

Die zweite Apologie des katholiſchen Glaubens hatte Florus zum Verfaſſer, einen der ausgezeichneten kirchlichen Schriftſteller des neunten Jahrhunderts [1]). Er war lange Zeit als Diakon, ſpäter als Prieſter an der Kirche von Lyon angeſtellt; wegen ſeiner vielſeitigen Gelehrſamkeit war er mit dem Namen Magiſter beehret worden. Seine Schrift gegen Erigena iſt im Namen der Kirche von Lyon abgefaßt. Auch er fängt ſeine Widerlegung mit einer Anrede an Erigena an, die für dieſen eben ſo wenig Schmeichelhaftes enthält als die des Prudentius: „Zu uns der Kirche von Lyon, heißt es, iſt die Schrift eines eiteln geſchwätzigen Mannes gekommen, welcher von der göttlichen Präſcienz und Prädeſtination mit menſchlichen, und wie er ſich deſſen rühmt, mit philoſophiſchen Beweiſen handelt, ohne einen wahren Grund anzugeben, ohne auf die Autorität der Schrift und der hl. Väter Rückſicht zu nehmen, will

---

pravis interpretationibus detorqueres, sensaque Catholicorum patrum perversis invertenda sensibus edoceres: nimirum quadrunium quoddam nobis intelligendas scripturas affingens, qnod patres nostri Catholici tractatores divinâ, humanâque sapientiâ praefulgentes, cum multa eruditissima, valentissimaque coelitus imbuti, exponendo, atque intelligendi regulas, modosque locutionum multiplices aperiendo reliquerint, in quibus nullam tui quadrunii mentionem fecisse probantur, penitus contempserunt proponentes nobis videlicet et multo meliores, sanctiores, doctioresque vias, quarum opitulatione subnixi et stropharum tuarum faeculentias evitare et puritatem simplicissimae fidei clarissimis ac suavissimis fontibus haurire et propinare in nomine et adjutorio auxiliatricis immo praeventricis gratiae Dei possimus. Apud Mauguin. Tom. I. pag. 197.

1) Hist. lit. de la France. Tom. V pag. 213.

er auf anmaßende Weise uns darüber belehren was wir glauben und befolgen sollen. Die gläubigen und in der heiligen Lehre wohl bewanderten Leser wissen mit Gottes Beistand wohl, was sie von solchen eiteln Reden, die gegen den Glauben und die Wahrheit Gottes, voll der Lüge und des Irrthums sind, zu halten haben; sie verwerfen dieselben, ja sie dienen ihnen nur zum Spott und Gelächter. Weil aber eben dieser Mann von vielen als ein großer Gelehrter betrachtet und bewundert wird, und solche Dinge schwätzend oder schreibend viele wankend macht, andere aber in seine Irrthümer hineinzieht..... so halten wir es für nöthig, dem Eifer der Liebe und der Pflicht unseres Standes und Stellung gemäß, unter Gottes Beistand darauf zu antworten[1]."

Diese beiden Apologeten der Kirche gehen nicht auf das System des Erigena und auf die Gründe seiner Behauptungen ein; ihrer Stellung als Theologen gemäß, bekämpfen sie seine irrigen Behauptungen, insofern diese den kirchlichen Dogmen widersprechen. Damals hatte wohl Erigena sein System noch nicht so offenkundig dargelegt, wie es später in seinem Werke über die Natur geschah. Beide aber rügen die unverständige Behauptung dieses Philosophen, daß die Prädestination Gottes auf seine Substanz sich beziehe; denn offenbar bezeichnet dieser Begriff eine Relation Gottes zu seinen Geschöpfen, als etwas von Ihm Verschiedenes. Wahr sei es zwar,

1) Venerunt ad nos, id' est ad Ecclesiam Lugdunensem cujusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina, humanis et ut ipse gloriatur, philosophicis argumentationibus disputans, nullâ ratione redditâ, nullâ Scripturarum, sive sanctorum Patrum auctoritate praelata, velut tenenda et sequenda solâ suâ praesumptione definire ausus est. Quae a fidelibus et in doctrina sacra exercitatis lectoribus (eo quod sint vanissima, et contra fidem ac veritatem Dei, plena mendacii et erroris) Deo opitulante facillime judicantur et respuuntur, immo etiam contemptui et risui habentur. Sed quia a multis (ut audivimus) idem homo quasi scholasticus et eruditus admiratione habetur, et talia garriens sive scribens, alios ad haesitationem deducit, alios, quasi magnum aliquid dicat, erroris sui sequaces efficit.... necessarium omnino duximus, ut studio charitatis et debito nostri loci et ordinis ejus insolentiae, auctore Domino, responderemus. Apud Mauguin. Tom. I. p. 585.

daß die Prädeſtination Gottes ein Act ſeines Willens ſei, dennoch aber müſſen Wollen und Prädeſtiniren unterſchieden werden, weil jenes ſich auf das Subject, dieſes auf ein von Ihm verſchiedenes Object beziehe. Man könne zwar auch, wie Scotus ſagt, behaupten, daß nur eine Prädeſtination ſei, weil Gott durch ſeine Allwiſſenheit, die eins und einfach iſt, Alles geordnet und im Voraus beſtimmt habe; dennoch aber könne man ohne Gefahr des Irrthums annehmen, daß ſie in ihren Wirkungen zweifach ſei, inſofern dieſe auf ſeine Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit ſich beziehen: durch die erſte werden die Gerechten gerettet, durch die zweite die Widerſpenſtigen verdammt. Deßhalb ruft der hl. Sänger: „Ich werde, o Herr, deine Barmherzigkeit und deine Gerechtigkeit beſingen (Pſ. 100). So unverſtändig es daher wäre zu behaupten, daß die Ordnung, die Gott unter ſeinen Geſchöpfen feſtgeſtellt habe, zu ſeiner Subſtanz gehöre, eben ſo falſch iſt es zu lehren, daß die Präſcienz und Prädeſtination Gott ſelbſt ſeien.

Die andere Behauptung des Erigena von der Identität des Vorherwiſſens und Vorherbeſtimmens, ſagen dieſelben Apologeten, ſei eben ſo falſch. Zwar ſei keine Vorherbeſtimmung ohne Vorwiſſen, aber wohl ein Vorwiſſen ohne Prädeſtination; denn Gott, deſſen Wiſſen nicht an der Zeit haftet, hat Alles vorhergeſehen, den Fall der Engel und Menſchen, aber denſelben nicht vorherbeſtimmt; die Strafen aber der unverbeſſerlichen Sünder hat Er nicht allein vorhergeſehen, ſondern auch vorherbeſtimmt nach den Geſetzen ſeiner Gerechtigkeit. Und wenn es auch wahr iſt, daß die Sünde keine Subſtanz iſt, ſo iſt ſie dennoch etwas Reelles, eine wirkliche That; ſo auch die Strafen, die von den Sündern wahrhaft empfunden werden.

Im Syſteme des Erigena lag die Idee von einer ſpontanen Entwicklung der Natur, und dieſe hat er, wenn auch etwas verſteckt und unbeſtimmt ausgeſprochen. Demgemäß behauptet er, daß Gott, der Niemand zur Sünde treibt, auch Niemand zum Guten antreibt[1]). Darauf antwortet Prudentius, indem er an die Worte der Schrift erinnert: „Ich werde machen, daß ihr in den Wegen meiner Gebote wandelt[2])." Und an einer andern Stelle: „Nöthiget ſie hineinzu-

1) Deus sicut neminem compellat peccare, ita nec bene vivere. cap. V.
2) Ezech. 3, 37.

gehen, damit mein Haus voll werde[1]." Wurde nicht auch der hl. Paulus zum Guten angetrieben, als er vom Blitz getroffen zu Boden stürzte und die Stimme vom Himmel vernahm? Geschieht nicht Aehnliches noch immerfort durch innerliche Einsprechungen, mancherlei Trübsale, Krankheiten oder andere Mittel, wodurch Gott die Menschen von der Liebe zur Welt und deren Freuden abzieht? Jedoch geschieht dieses nach dem Glauben der Kirche auf eine Weise, die der menschlichen Freiheit keinen Zwang anthut. Wenn daher Erigena lehrt: Der Mensch könne nur durch eigene Anstrengung und durch die mitwirkende Gnade zu Gott zurückkehren, so schließt er dadurch den Glauben an die zuvorkommende Gnade aus, und macht sich der Häresie des Pelagius schuldig. Sagt doch Christus selbst: „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn anziehe[2]," und der Apostel: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin[3]."

Ein weiteres Eingehen auf die beiden ausführlichen Widerlegungen des Prudentius und Florus wäre für unsern Zweck unpassend. Damit aber künftig über die Eintracht des französischen Episkopats hinsichtlich der Schrift des Erigena kein Zweifel obwalte, wurde dieselbe auf zwei National-Synoden, zu Valence 855, und zu Langres 859 verurtheilt. Der IV Kanon der Synode zu Valence lautet: Sed et alia XIX syllogismus ineptissime conclusa (Erigena hatte seine Schrift in XIX Kapitel eingetheilt) et licet jactetur, nulla saeculari literatura nitentia, in quibus commentum diaboli, potius quam argumentum aliquod fidei deprehenditur, a pio auditu Fidelium penitus explodimus, et ut talia et similia caveantur, per omnia Auctoritate Spiritus Sancti interdicimus. Novarum autem rerum introductores, ne districtius feriantur, castigandos esse censemus. Derselbe Kanon wurde auf der Synode von Langres beinahe mit denselben Worten wiederholt und bestätigt[4].

1) Luc. 14, 23.
2) Ioh. 6, 44.
3) Eph. 3, 7.
4) Natal. Alex. a. a. O.

§. 6.

Die Häresie des Erigena in Bezug auf die Eucharistie.

Aus den eigenen Worten des Berengar wissen wir, daß er seine antikirchliche Lehre von einer bloß symbolischen Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl aus einem Werke des Erigena, auf dessen Autorität er sich beruft, geschöpft habe. Nach Berengar hatte Erigena diese Arbeit unternommen auf Antrieb seines Gönners, des Königs, um die Meinung des Paschasius Radbert zu widerlegen. Die Zeit der Bekanntmachung dieser nunmehr untergegangenen Schrift weiß man nicht mit Sicherheit anzugeben. Aus der Abhandlung des Hinkmar von der Prädestination, die er an den König dedicirte und die im Jahre 859 angefangen worden, worin er von diesem Irrthum des Erigena spricht, hat man geschlossen, daß dessen Schrift schon vor diesem Jahre herausgegeben worden. Sie wurde im Jahre 1050 auf der Synode zu Vercelli verdammt. Später aber, im Jahre 1059 auf einer Synode zu Rom unter dem Pontifikat Nicolaus II. durch die eigenen Hände des Berengar verbrannt. Dies Werk des Erigena, also von der Kirche unterdrückt, ist seitdem gänzlich verschwunden.

Was den Ursprung dieses Irrthums Erigenas betrifft, so scheint er ebenfalls in seiner vorgefaßten Idee von der Einheit der Substanz, die ihn in seinen Prädestinations-Ansichten zu den vielen abentheuerlichen Behauptungen verleitete, gesucht werden zu müssen. Demjenigen, der die Idee von der Einheit der Substanz festhält, muß nothwendig die Lehre der Kirche von der Transsubstantion unzuläßig erscheinen[1]; denn die Substanz kann nicht in sich selbst verwandelt werden. Wie also Gottschalk der Vorläufer Calvins war in Bezug auf die Gnadenwahl, so war Erigena der Vorläufer Zwingli's hinsichtlich der Abendmahlslehre[2].

---

1) Nous trouvons encore ici le philosophe Erigéne fidéle à lui-même. La doctrine de l'unité de substance lui interdisait la présence reelle et la transubstation: il nia formellement l'une et l'autre. Rousselot. Etudes sur la philosophie dans le moyen age. Paris 1840. p. 73.

2) Staudenmaier.

Von dieſer Behauptung des Erigena ſagt Hinkmar in ſeinem Werke von der Prädeſtination: Erigena lehrt, daß im Sakrament des Altars nicht der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn gegenwärtig ſeien, ſondern nur das Andenken des wahren Leibes und des wahren Blutes“ [1]). Der Mönch Aſcelin ſchrieb darüber an Berengar: „Johannes Scotus ſucht mich auf alle Weiſe zu überzeugen, daß was auf dem Altare conſecrirt wird, nicht der wahre Leib, noch das wahre Blut Chriſti ſei. Um ſolches zu beweiſen, beruft er ſich auf die Werke der hl. Väter, die er fälſchlich auslegt. So, um nur Eines anzuführen, beruft er ſich auf eine Rede des hl. Gregorius, wo dieſer ſagt: „Wir bitten Dich, Herr, daß deine Sacramente in uns vollbringen mögen, was ſie in ſich enthalten, damit wir in Wahrheit empfangen, was wir jetzt unter Geſtalten behandeln.“ Daraus ſchließt der eben genannte Johannes, daß wir hier nur mit Geſtalten und nicht mit der Realität zu thun haben [2]).“

Aldrewald, Benediktiner-Mönch zu Fleury verfaßte ein beſonderes Werk gegen Johannes Scotus, worin er die Lehren der alten Väter ſammelte, die alle darüber einig ſind, daß der Leib und das Blut Chriſti in der Euchariſtie gegenwärtig ſind [3]). Endlich hat ein neuerer Gelehrter, Dr. Greith, ein höchſt merkwürdiges Actenſtück in Bezug auf die Anſicht des Erigena vom Abendmahle aus einem in Vatican vorhandenen Manuſcript mitgetheilt. Hier lehrt Erigena, daß die ſichtbare Euchariſtie *eine typiſche Aehnlichkeit* der geiſtigen Mittheilung Chriſti ſei, die nur im Geiſte genoſſen wird zu unſerm Heile, geiſtigem Wachsthume und unaus-

1) De praedestinatione. cap. 31.

2) Joannem Scotum toto nisu, totaque intentione ad hoc solum tendere video, ut mihi persuadeat, hoc videlicet. quod in Altari consecratur, neque vere Corpus, neque vere Christi sanguinem esse. Hoc autem astruere nititur ex SS. Patrum Opusculis quae prave exponit. Quorum illam St. Gregorii Orationem hic annotari sufficiat, Perficiant in nobis tua, quaesumus Domine, Sacramenta quod continent; ut quae nunc specie gerimus, verum veritate capiamus. Quam exponendo praedictus Joannes, inter caetera fidei nostrae contraria: specie, inquit, gerantur ista, non veritate. Nat. Alex. l. c.

3) De Corpore et Sanguine Christi, contra ineptias Joannis Scoti. Ibid.

ſprechlicher Vergöttlichung. Es müſſe nämlich das menſchliche Gemüth von den ſinnlichen Dingen zur Aehnlichkeit und Gleichheit himmliſcher Tugenden ſich erheben, anerkennend, daß in der ſichtbaren Euchariſtie das Bild der Vereinigung enthalten ſei; wie wir auch jetzt durch den Glauben an Jeſus Seiner theilhaft werden. Auch hier beruft ſich Erigena auf einige Stellen des Dionys, den er commentirt und die in ihrer Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit auf verſchiedene Weiſe gedeutet werden können[1]).

1) Die ganze Stelle iſt von Höffler in ſeiner Geſchichte der deutſchen Päpſte II.-S. 80, 81. aufgenommen und von Staudenmaier in ſeiner Phil. des Chriſtenthums wieder abgedruckt. Da ſie weniger bekannt iſt, als ſie es zu ſein verdient, ſo möge ſie auch hier ihre Stelle finden. Sequitur „et in unum principationis ipsam divinissimae eucharistiae assumptionem." Intuere quam pulchre, quam expresse asserit: *visibilem* hanc *eucharistiam*, quam quotidie sacerdotes ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corporaliter accipiunt: *typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu*, quam fideliter *solo intellectu* gustamus h. e. intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus ad nostram salutem et spirituale incrementum et ineffabilem deificationem. Opportet ergo, inquit, humanum animum ex sensibilibus rebus, in coelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem arbitrari divinissimam eucharistiam visibilem, in ecclesia conformatam maxime *typum* esse participationis ipsius, qua et nunc participamus Jesum per fidem et in intero participabimus per speciem eique adunabimus per caritatem. Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondet, qui visibilem eucharistiam *nil aliud significare praeter seipsam* volunt assere? dum clarissima tuba praefata clamat, *non illa sacramenta visibilia colenda neque pro veritate amplexanda*, quia significativa veritatis sunt, neque propter seipsa inventa, quoniam in ipsis finis intelligentiae non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem, quae Christus est, in unitate humanae divinaeque suae substantiae ultra omne, quod sensu sentitur corporeo super omne, quod virtute percipitur intelligentiae, Deus invisibilis in utraque sua natura. In den Worten: *quam quotidie sacerdotes ecclesiae in altari conficiunt*, ſcheint die allgemeine Meinung, daß Erigena nicht Prieſter geweſen, ihre Beſtätigung zu finden. In der That iſt es ſchwer zu begreifen, wie Jemand, der die hier angenommene Meinung vertheidigt, katholi-

§. 7.

Der Rationalismus des Erigena.

Welche Ideen man auch vom Wissen und Glauben und deren Verhältniß hegt, so ist es dennoch gewiß, daß im katholischen Sinne derjenige Rationalist ist, der die Glaubenslehren von Vernunftgründen abhängig macht, oder mit Vernunftgründen dieselben bekämpft. Beides hat Erigena gethan, und er war daher Rationalist im eigentlichen Sinne des Wortes, ungeachtet der Versicherungen seiner Ehrfurcht für die hl. Schrift und die Aussprüche der hl. Väter, die er an mehren Stellen seines Werkes über die Natur ausgesprochen und dem Dionys entlehnt hat. Das ist eben das Verderbliche in diesem Werke des Erigena, daß es wie die Janusköpfe zwei Gesichter hat, ein orthodoxes und ein heterodoxes. In ihm liegen zwei Gesichtspunkte, zwei Systeme, ein katholisches und ein philosophisches, die in einigen Punkten congruiren, in andern aber spröde aus einander treten. Erigena hat aber, wie wir beweisen werden, dem letztern den Vorzug gegeben und das erste davon abhängig gemacht, wie später vom Abälard versucht wurde. Gegen Unternehmungen der Art hat die Kirche sich allezeit bestimmt und entschieden ausgesprochen, wie sie es auch neuerdings in den hermesianischen Angelegenheiten gethan hat. Die Schrift des Erigena von der Natur ist ebensowohl von der Kirche verurtheilt worden, wie die philosophische Einleitung, und noch strenger wenn man will, denn sie ist dem Feuer übergeben worden. Dies geschah zu einer Zeit, wo die Kirche ihren Abscheu gegen die Irrthümer noch kräftiger aussprach, damals als die Buchdruckerkunst noch nicht erfunden war, die nunmehr Maaßregeln der Art gänzlich unwirksam macht. Denn wofern heutiges Tages nur ein Exemplar eines häretischen Werkes übrig bleibt, würden die zahlreichen antikatholischen Pressen nicht ermangeln, dasselbe in tausend Abdrücken in die Welt, zum Unheile derselben zu verbreiten.

Den Umstand, daß in dem Werke über die Natur die Irrthümer mit katholischen Wahrheiten vermengt sind, haben die neuern Verehrer des Erigena geltend gemacht, um ihn als einen tiefsinni-

scher Priester hätte sein können; oder wofern er es gewesen, von seiner betreffenden Behörde nicht seiner Stelle wäre entsetzt worden.

gen katholiſchen Schriftſteller und als den eigentlichen Gründer der ſcholaſtiſchen Philoſophie anzupreiſen, ſo unwahr auch beides iſt. Die mit großer Beſtimmtheit von Erigena ausgeſprochenen antikatholiſchen Irrthümer ſollen nur in den Worten und Ausdrücken liegen, dieſe aber müſſe man aus den entgegengeſetzten katholiſchen Redensarten erklären, da werde man denn einſehen, daß gegen die Orthodoxie des Erigena nichts einzuwenden ſei: eine Hermeneutik, die die Kirche nie gutgeheißen hat[1]). Hat man doch alle Dogmen der Kirche aus den eigenen Schriften und Behauptungen Luthers erwieſen.

Als Beweis für die orthodoxe Geſinnung des Erigena hat man unter andern die Stelle angeführt: „Uns gebührt es nicht über den Verſtand der hl. Väter zu urtheilen, ſondern denſelben fromm und ehrfurchtsvoll anzunehmen;" nichts verhindert jedoch, ſetzt er hinzu, dasjenige daraus zu wählen, was nach Erwägung der Vernunft mit den göttlichen Ausſprüchen am beſten übereinzuſtimmen ſcheint[2]). Mehre ähnliche und dem Areopagiten gleichlautende Stellen finden ſich noch im Werke über die Natur. Derſelbe Erigena ſagt aber auch: „daß der ganze Grund der wahren und frommen Lehre gefunden wird in jener Wiſſenſchaft, die die Griechen Philoſophie nennen, und die ſich einer vierfachen Methode, der Eintheilung, Definirung, Aufzeigung und Auflöſung bedient[3])," und wovon wir ſchon oben geſprochen haben. Von dieſen Worten wird man nicht ſagen können, daß ſie allegoriſch oder metaphoriſch zu verſtehen ſeien.

In ſeinem Werke über die Natur finden ſich mehre ähnliche Behauptungen, die eben ſo entſchieden ſind, und keine doppelte Deutung zulaſſen. Wir wollen ſogleich mit einer der ſtärkſten Stellen anfangen. In ſeinem dialectiſchen Geſpräche mit ſeinem Schüler,

---

1) Bonum ex integro, malum ex quolibet defectu, ſagt die alte katholiſche Scholaſtik.

2) Non enim nostrum est de intellectibus patrum judicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere: non tamen prohibemur eligere, quod magis videtur divinis eloquiis rationis considerationi convenire. De div. nat. Lib. II, 16.

3) De praed. I, 1.

will der Meiſter dieſem begreiflich machen, daß Gott weder liebt noch geliebt wird, was mit andern Worten nur ſagen will, daß Gott nicht auf endliche und leidenſchaftliche Weiſe liebt. Der Schüler darüber erſtaunt, zögert mit ſeiner Zuſtimmung; weil es ihm den klaren Worten der Schrift entgegen zu ſein ſcheint; die ja ausdrücklich ſagt: daß Gott die Liebe ſei, und als den einzigen Grund aller wahren Liebe geglaubt wird, und deſſen große und bewunderungswürdige Werke in der Liebe ihren Grund haben. Darauf erwiedert Meiſter Erigena: „Es iſt dir, wie ich meine, nicht unbekannt, daß höhere Würde hat, was der Natur nach früher iſt, als was der Zeit nach das Frühere iſt? Sch. Das weiß ja beinahe Jedermann. M. Wir haben aber gelernt, daß die Vernunft der Natur nach das Frühere iſt; die Autorität aber der Zeit nach. Zwar iſt die Natur zugleich mit der Zeit erſchaffen; die Autorität jedoch begann nicht mit dem Anfang der Zeit und der Natur; die Vernunft iſt aus dem Princip der Dinge mit der Natur und Zeit entſtanden.“ Darauf erwiedert der gelehrige Schüler: „Das lehrt uns ja die Vernunft ſelbſt; denn die Autorität geht aus der wahren Vernunft hervor, die Vernunft aber keineswegs aus der Autorität. Alle Autorität aber, die nicht von der wahren Vernunft gebilligt wird, ſcheint unhaltbar zu ſein. Die wahre Vernunft, die durch ihre eigene Kraft befeſtigt und unwandelbar iſt, bedarf keiner Bekräftigung irgend einer Autorität. Mir ſcheint die wahre Autorität nichts anderes zu ſein, als die durch die Kraft der Vernunft bewährte Wahrheit, die zum Nutzen der Nachkommen von den hl. Vätern in Schriften aufgezeichnet worden. Oder ſcheint es dir etwa anders. M. Keineswegs. Wir müſſen daher, in unſerer vorliegenden Frage zuerſt die Vernunft zu Rathe zu ziehen; ſpäter aber die Autorität[1].“

---

1) *M.* Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse, quod prius est natura, quam quod prius est tempore. *D.* Hoc paene omnibus notum est. *M.* Rationem priorem esse natura, auctoritatem autem tempore, didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore, cre-

Dieſe ganze Stelle rechtfertigt ohne Zweifel die Benennung des Sophiſten, die man ſo oft dem Erigena gegeben hat. Er vermeidet ſorgfältig, zu ſagen, von welcher Vernunft die Rede ſei, ob von der göttlichen oder menſchlichen? Wenn von der erſten die Rede geweſen, ſo hätte Erigena anerkennen müſſen, daß in ihr die kirchliche Autorität begründet ſei, und die Trennung von Vernunft und Autorität wäre ſomit weggefallen. Die wahre Vernunft aber, wovon er immer ſpricht, iſt offenbar die menſchliche, denn „ſie ſei, ſagte er, mit der Natur und der Zeit aus dem Princip der Dinge entſtanden.“ Die wahre Vernunft, alſo die über die Autorität geſtellt wird, iſt daher in dem vorliegenden Falle keine andere als die des Erigena; aber weil er liebt, ſich mit dem Schilde der Väter zu decken, ſo ermangelt er nicht, einfließen zu laſſen, daß die Ausſprüche der wahren Vernunft ſich in den Schriften der Väter vorfinden. Durch ſolche Behauptungen hat ſich Erigena ſchon im Voraus den Beifall der heutigen Rationaliſten verſichert.

Eine Parallelſtelle von gleichem Gehalte iſt die folgende. Auf die Einwendung des Schülers, daß es gegen viele Stellen der Schrift ſei, zu behaupten, Gott ſei weder activ noch paſſiv, weder liebend noch geliebt, weder bewegend noch bewegt, erwiderte der Meiſter: „Sei ohne Beſorgniß. Jetzt müſſen wir der Vernunft folgen, welche die Wahrheit der Dinge erforſchend, von keiner Autorität unterdrückt wird, und auf keine Weiſe verhindert wird, dasjenige, was ſie innerhalb den Grenzen der Vernunftgründe mit Fleiß nachforſcht und mit Mühe entdeckt,

---

ata sit; non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ex rerum principio orta est. *D.* Et hoc ipsa ratio docet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero ne quaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. *Vera autem ratio, cum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget.* Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas nisi rationis virtute cooperta veritas, et a sacris patribus ad posteritatis utilitatem litteris commendata. Sed forte tibi aliter videtur. *M.* Nullo modo. *Ideoque prius ratione utendum est in his, quae nunc instant, ac deinde auctoritate.* Lib. 1. 71.

öffentlich darzulegen und bekannt zu machen [1])." Dieſe Zuverſicht in ſeine Vernunft hat Erigena durch die Bekanntmachung des vorliegenden Werkes über die Natur bewieſen.

„Man müſſe, ſagt er anderswo [2]), ſich der Vernunft und der Autorität bedienen, um eine Sache recht einzuſehen; denn auf dieſen beiden beruhen alle Kräfte zur Erfindung der Wahrheit." Iſt es etwa durch Zufall oder aus Diſtraction geſchehen, daß Erigena die Vernunft der Autorität voranſetzt?

Erigena hatte, als er ſein Werk über die Natur ſchrieb, ſchon einmal die Kraft der Autorität an ſich erprobt, und zwar nicht als eine günſtige. Wie er ferner gegen dieſe Autorität geſinnt ſei, und wie wenig dadurch ſein Vertrauen in ſeine wahre Vernunft erſchüttert worden, erklärt er ſehr entſchieden in den folgenden Worten: „Ich bin durch die Autorität nicht ſo geſchreckt worden, noch fürchte ich die Anfälle der ſchwachen Geiſter ſo ſehr, daß ich etwa ein Bedenken trüge, dasjenige, was die wahre Vernunft klar einſieht, und ſonder Zweifel entſcheidet, mit offener Stirne auszuſprechen; zumal da von ſolchen Dingen nur unter den Verſtändigen die Rede ſein kann, denn nichts iſt lieblicher, als die wahre Vernunft zu vernehmen [3])." Was Erigena von der Autorität und den ſchwachen Geiſtern hält, denen der Zutritt zu den Verhandlungen der Weiſen und Verſtändigen (sapientes) nicht gebührt, hat er hier ſattſam an den Tag gelegt. Es wäre überflüſ-

---

1) *M.* Noli nunc expavescere. Nunc nobis *ratio sequenda*, quae etsi rerum veritatem investigat, *nullaque auctoritate opprimitur*, nullo tamen modo impeditur, ne ea, quae et studiose ratiocinantium ambitus inquirit, et laboriose invenit, publice aperiat atque pronunciet. Lib. I. 65.

2) Utendum igitur, ut opinor, ratione et auctoritate, ut haec ad purum dinoscere valeas. His enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur. Lib. I. 58.

3) Non ita sum territus auctoritate, aut minus capacium animorum expavesco impetum, ut ea quae vera ratio clare colligit, indubitanterque definit, aperta fronte pronuntiare confundar; praesertim cum de talibus non nisi inter sapientes tranctandum sit, quibus nil suavius est ad audiendum verâ ratione. Lib. I. 69.

ſig andere Stellen ähnlicher Art aufzuſuchen und anzuführen, da Erigena durch die That ſelbſt bewieſen hat, daß er die Autorität nicht ſcheue. Sein ganzes Werk über die Natur, und das darin enthaltene Syſtem, die er als das katholiſche und kirchliche aufſtellt, bewährt ſein Vertrauen in die Vernunft und Philoſophie.

In welchem Jahre Erigena dieſe Schrift verfaßt und bekannt gemacht hat, iſt unbekannt, ohne Zweifel aber, nachdem er die Ueberſetzung der Schriften des Areopagiten vollendet hatte, denn unter den Schriftſtellern, das er um ſeine Meinungen zu unterſtützen citirt, ſteht immer Dionys obenan. Inwiefern nun dieſer oder deſſen Commentator Maximus, oder die Väter, deren Worte er anführt, die Anſichten des Erigena getheilt haben oder nicht, kann hier nicht in Erwähnung gezogen werden, weil es außer dem Zwecke der gegenwärtigen Unterſuchung liegt; ſein Syſtem iſt es, welches wir aus ſeinen eigenen Worten entwickeln, aus ſeinem eigenen Munde vernehmen wollen.

Was die äußere Form ſeines Vortrages betrifft, ſo haften daran zwei Fehler, die Niemandem entgehen können. Der eine derſelben iſt eine oft ermüdende Weitſchweifigkeit und Breite der Darſtellung. Er wiederholt häufig denſelben Gedanken, ohne weſentliche Zuſätze oder Verwandlungen auf mehren Seiten. Was der Meiſter geſagt hat, repetirt der Schüler größtentheils mit denſelben Worten, wodurch der Gang des Dialogs ſchwerfällig und ſchleppend wird. Dann kommt von Zeit zu Zeit eine ausführliche Recapitulation des ſchon Geſagten. Dieſe Wiederholungen ſind nun freilich oft nöthig; denn bei dem läſſigen Gange des Geſprächs, das ſich alle Augenblicke auf Nebenwege und in epiſodiſche Betrachtungen verliert, muß man öfter in die Hauptverhandlung zurückgerufen werden, um nicht den Faden der Unterſuchung zu verlieren. Und dieſes regelloſe Fortſchreiten und Divagiren iſt ein zweiter Fehler, den wir an dem Vortrage des Erigena auszuſetzen haben.

Der durchgängigen Vermengung der orthodoxen Theologie mit ſeiner heterodoxen Philoſophie haben wir oben erwähnt. Darin aber liegt der Grund, wodurch Erigena wahrhaft katholiſche Männer für ſich gewonnen hat, welche die Fugen der beiden Syſteme nicht mit gehöriger Aufmerkſamkeit wahrnehmend, die Theologie

als Maasstab und Interpretation seiner Philosophie angewendet haben. Bei Erigena ist es aber gerade umgekehrt, und seinem Grundsatze getreu, daß die Autorität sich nach der Vernunft zu richten habe, explicirt er die katholischen Dogmen nach den Grundsätzen seines Systems. Da aber zu seiner Zeit der katholische Glaube noch in seiner ganzen Kraft und Lebendigkeit die Gemüther beseelte, so vermied er sorgsam das schroffe Auftreten, den schneidenden Widerspruch, und Alles, was den katholischen Gesinnungen anstößig wäre, und verhüllte seine Meinung gleichsam in theologische Wolken, ohne jedoch den Scharfblick der Kirche beirren zu können. Daraus erklären sich die vielen Episoden, die in seinen Vortrag hineinwebt sind, denn an einem Punkte angelangt, wo er im Begriff war seine Idee in ihrem schroffen Gegensatze mit dem Glauben auszusprechen, lenkt er plötzlich ab, und führt den Leser zu andern Betrachtungen, um dessen katholische Gesinnung so zu sagen mit theologischen Wahrheiten zu besänftigen und seine Orthodoxie außer Zweifel zu setzen. So geschieht es denn, daß Erigena erst im Anfange des dritten Buches sein System ganz klar und ohne Umschweife darstellt.

Durch das hier Gesagte wollen wir auf keine Weise dem speculativen Genie des Erigena Abbruch thun: er gehörte ohne Zweifel zu den geistreichsten und scharfsinnigsten Schriftstellern jener Zeit, und selbst da, wo er sich von der Wahrheit entfernt, kann man nicht umhin das Genie des Mannes anzuerkennen. Bedauern aber muß man, daß ein so hochbegabter Geist in die Irrgänge damaliger Philosophie sich verloren hat, und wir sind überzeugt, daß die Ueberschätzung seiner geistigen Vorzüge der eigentliche Grund seiner Verirrungen gewesen, denn zum Glauben gehört ein demüthiger Geist.

Indem wir in den folgenden Blättern das System des Erigena darzustellen versuchen werden, haben wir es vorgezogen, die Grundsätze desselben aus dem ganzen Werke herauszuheben, ohne uns an den Gang seines Dialogs zu binden, und ihm auf allen seinen Nebenwegen nachzugehen. Dadurch gewinnt, unserer Meinung nach, die Einsicht in Erigenas Werk an Klarheit und Verständniß; denn sind einmal die Grundlagen seines Systems gründlich erörtert, so

werden dadurch einzelne zerſtreute Sätze leichter zu erklären ſein. Die kürzeren Sätze, die wir aus den erſten Büchern angezogen haben, ſind daher als Einleitung zu dem, was er ſelbſt im dritten Buche in voller Umſtändlichkeit über ſein Syſtem ausgeführt hat, zu betrachten.

§. 8.

Erigena lehrt die Einheit aller Dinge dem Weſen nach.

Wir haben ſchon Gelegenheit gehabt zu bemerken, daß die Idee des Erigena von der Einheit der Subſtanz in den beiden von der Kirche verurtheilten Werken über die Prädeſtination und die Euchariſtie durchſcheint. Ueber dieſe ſeine Meinung läßt uns ſein Hauptwerk keinen Zweifel; denn keine Idee iſt von Erigena mit mehr Beſtimmtheit und Entſchiedenheit ausgeſprochen worden, als die von der weſentlichen Einheit aller Dinge, ſie bildet die Grundlage ſeines ganzen Syſtems und ſie war ohne Zweifel die Frucht ſeines eifrigen Studiums der neugriechiſchen Philoſophie. Schon die Ueberſchrift ſeines Werkes: Von der Eintheilung der Natur deutet darauf hin, daß es ſeiner Anſicht nach nur eine Natur gebe; auch erklärt er den Ausdruck Natur als gleichbedeutend mit dem des Weſens [1]). Ein katholiſcher Schriftſteller würde ſich ſchwerlich erlaubt haben, von einer Natur zu ſprechen in einem Werke, das vom Schöpfer und von den Geſchöpfen zugleich handelt. Zwar unterſcheidet Erigena Schöpfer und Geſchöpf, und bedient ſich häufig des Wortes: Schaffen; aber er verbindet damit einen ganz anderen Sinn, als den von der Kirche receipirten, wie wir ſehen werden.

Seiend iſt dem Erigena, was in die Sinne fällt, oder vom menſchlichen Verſtande begriffen werde; Ueberſeiend aber, was durch die Vortrefflichkeit ſeiner Natur über unſere Sinne und unſern Verſtand erhaben iſt. Zum Letztern gehört Jedes, Gott, die Materie,

---

1) Omnis itaque creaturae, quantum in suis rationibus substitit, οὐσία est; in quantum vero in aliqua materia procreatur, φύσις est. Verum tamen, ut diximus, sicut apud Graecos οὐσία pro φύσει, φύσις pro οὐσία, ita apud Latinos essentia pro natura, et natura pro essentia indifferenter constituitur. Lib. III. 3.

die Gründe und Weſenheit aller Dinge [1]), „und mit Recht, fährt er fort, denn Er allein, der wahrhaft iſt, iſt das Weſen aller Dinge [2])." Er beruft ſich hier, wie ſo oft, auf die Autorität des Areopagiten, welcher ſagt: „Das Sein aller Dinge iſt das Ueberſein Gottes [3])." Dionys ſetzt aber hinzu als die Urſache derſelben Worte, welche den ganzen Sinn ändern; denn anders heißt: Gott iſt die überſeiende Urſache aller Dinge; anderes: Gottes Weſen iſt das Weſen aller Dinge. Der hl. Thomas hat den wahren katholiſchen Sinn von der Gegenwart Gottes in den Dingen ausgeſprochen, und zwar auf eine Weiſe, die mit der des Areopagiten übereinſtimmt [4]).

In Bezug auf dieſe Behauptung entſpinnt ſich zwiſchen dem Meiſter und dem Lehrlinge folgendes Geſpräch: „Ich möchte gern, ſagt letzterer, über Folgendes deine Meinung hören: Was mich nicht wenig betroffen hat, iſt, daß ich ſehr oft in den Werken der hl. Väter, die über die göttliche Natur Unterſuchungen anſtellten, geleſen habe, daß dieſe Natur nicht allein Alles, was da iſt, ſchaffe, ſondern daß ſie auch geſchaffen werde, daß ſie, wie man ſagt, mache und gemacht werde, ſchaffe und geſchaffen werde. Wenn dem ſo iſt, ſo ſehe ich ich nicht ein, wie wir Recht haben, wenn wir ſagen, daß ſie allein ſchaffe, von niemand aber geſchaffen werde [5])." Wenn man ſolche Stellen lieſt, ſo iſt man

1) Duae non nisi in Deo, materiaque, et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis, recte intelliguntur l. c.

2) Nec immerito; Ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est. l. c.

3) Esse omnium est superesse divinitatis. l. c.

4) Deus est in omnibus rebus, non sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quo agit. Oportet enim omne agens conjungi ei, in quo immediate agit, et sua virtute illud contingere .... Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse causatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est effectus ignis. Sum. theol. p. 1. q. 8. art. 1.

5) Velimi tamen scire, quid de hac re sentias. Non enim parum me movet, dum *saepissime* in libris Patrum, qui de divina natura disputare conati sunt, invenio, eum non solum omnia quae sunt,

ſehr verſucht zu bezweifeln, was neuerdings von der unſchuldigen und reinen Unbefangenheit des Erigena ſelbſt in ſeinen Verirrungen geſagt worden. Zweck und Abſicht verrathen ſich hier ſehr deutlich. Er möchte gern ſeinem Syſtem eine katholiſche Haltung geben, und es ſcheinbar auf die Ausſprüche der Väter begründen, und daher nimmt er keinen Anſtand zu behaupten, die Väter hätten ſehr oft — saepissime — geſagt, daß die göttliche Natur nicht bloß ſchaffe, ſondern auch geſchaffen werde. Hätte doch der beleſene Schüler einige von dieſen vielen Stellen zum Beweis ſeiner Behauptung angeführt, er aber enthält ſich deſſen weißlich, weil ſie in der That nicht exiſtiren. Bisher hat man nur eine Stelle beim hl. Auguſtin gefunden, wo dieſer ſich des Wortes creare ſtatt manifestare bedient; mit welcher Vorſicht aber erklärt der große Kirchenvater ſeine Worte, damit ſie zu keinem Mißverſtändniß Veranlaſſung geben möchten. Wenn aber Erigena das Wort creare mit manifestare verwechſelt, ſo verbindet er damit einen ganz andern Sinn, und die Theophanie iſt ihm eine wirkliche Offenbarung des göttlichen Weſens, wie wir weiterhin vernehmen werden.

Nach einigen Umſchweifen ertheilt der Meiſter auf die verfängliche Frage des Schülers folgende Antwort: „Die göttliche Natur erſchaffe Alles, das ſie aus Nichts hervorziehe, damit es aus dem Nichtſein ins Sein übergehe; ſie werde aber erſchaffen, weil dem Weſen nach nichts außer ihr exiſtire, denn ſie iſt das Weſen aller Dinge [1]).

Der Schüler ergibt ſich dennoch nicht ſo ganz unbedingt in die Autorität des Meiſters; was dieſer von der ſchaffenden Kraft der göttlichen Natur weiter ſagt, leuchtet ihm ein, daß ſie aber nicht bloß ſchaffe ſondern auch erſchaffen werde, erſcheint ihm denn doch als ein Widerſpruch. Dadurch wird der Meiſter genöthigt noch

---

creare, sed etiam creari; ut siquidem, ut ajunt, facit et fit, creat et creatur. Si igitur ita est, quomodo ratiocinatio nostra steterit, facile non invenio. Dicimus enim eam solum modo creare a nullo autem creari. Lib. I. 13.

1) Creat igitur omnia quae de nihilo adduxit, ut sint ex non-esse in esse, creatur autem quia nihil essentialiter est praeter ipsam; est enim omnium essentia.

tiefer in die Sache einzugehen; und nachdem er ſeinen Schüler zu größerer Aufmerkſamkeit ermahnt hat, fährt er folgendergeſtalt fort: „Daß die göttliche Natur die Schöpferin der Welt ſei, bezweifelſt du nicht. Schüler: Nur weiter, denn wer wollte daran zweifeln. Meiſter: Daß ſie von Niemand geſchaffen werde, lehrt Glaube und Vernunft. Sch.: Nichts iſt gewiſſer. M.: Wenn du alſo hörſt, daß ſie geſchaffen werde, ſo muß dir einleuchten, daß ſie nicht von einem Andern, ſondern von ſich ſelbſt geſchaffen werde... Iſt ſie denn nicht immer ſchaffend, ſie möge nun ſich ſelbſt, oder die von ihr geſchaffenen Eſſenzen ſchaffen? Wenn daher geſagt wird, ſie ſchaffe ſich ſelbſt, ſo wird darunter mit Recht verſtanden, ſie begründe die Natur der Dinge[1]." Der einfache Sinn der letzten Worte iſt doch fürwahr kein anderer als: die Natur der Dinge iſt die ſich ſelbſt ſchaffende göttliche Subſtanz; eine Behauptung, die im Verlaufe der Unterſuchung noch auf vielfache Weiſe erhärtet wird. Wozu aber, fragen wir, dies ganze dialektiſche Gewebe des Erigena, wenn er keine andere Abſicht gehabt hätte als zu lehren, was von jeher von der ganzen Kirche geglaubt worden, daß Gott die Dinge aus Nichts erſchaffen habe? Aber dem Worte „Schaffen" wollte Erigena einen andern Sinn als den chriſtlichen unterlegen, und zwar den der Emanation; und weil er dies auf eine möglichſt verſteckte und den kirchlichen Begriffen am wenigſten anſtößige Weiſe zu bewerkſtelligen ſuchte, ward er genöthigt eine Menge Umwege einzuſchlagen, um ſeine Anſicht hinter einer ſpitzfindigen Dialektik zu verbergen.

So verläßt er auch hier, für den Augenblick, die angefangene Schöpfungstheorie und geht zu einer theologiſchen Erörterung der Lehre von der Dreieinigkeit über, und fügt daran eine ſehr breite Unterſuchung über die ariſtoteliſchen Kategorien an, um zu beweiſen,

1) Quid igitur? Nonne semper est creans, sive se ipsam, sive a se creatas essentias creaverit? nam cum dicitur se ipsam creare, nihil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Darauf folgt die zweideutige Stelle: Ipsa namque creatio, hoc est, in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio. Lib. I. 14. Wie dieſe Subſtitution zu verſtehen wird ſich in der Folge deutlicher herausſtellen.

daß dieſelben nicht auf Gott als das Unendliche im eigentlichen Sinne anwendbar ſind; ſondern nur vom Endlichen prädizirt werden können. Hierbei hat er den hl. Auguſtin zum Vorläufer gehabt; und ſeine weitläuftigen Erörterungen enthalten im Grunde wenig lehrreiches. Wir heben daraus nur einige Stellen hervor, die über ſeine Grundidee, von der Einheit des Weſens aller Dinge, ein neues Licht verbreiten. Dahin gehört eine ſehr lange Unterſuchung über die Ouſia oder das Weſen der Körperwelt.

Was er hier beweiſen will, iſt die Unterſcheidung, die man machen muß zwiſchen dem Körper und dem Weſen (Ouſia) des Körpers, jener nämlich iſt vergänglich, dieſe dagegen iſt unvergänglich; die Ouſia iſt einfach, der Körper iſt zuſammengeſetzt, daher iſt dieſer auflößbar, jene unauflößbar; die Ouſia iſt das Allgemeine, der Körper iſt das Beſondere, jedem Eigenthümliche [1]). Ferner wird gelehrt, daß der Körper nicht unabhängig von der Ouſia beſtehen kann; die Ouſia bedarf aber des Körpers nicht, um zu beſtehen, denn ſie beſteht durch ſich ſelbſt [2]). Wenn aber das Weſen der Körper durch ſich ſelbſt beſteht, ſo iſt es abſolut oder göttlicher Natur. „Die Gattungen und die Geſtalt fließen alle aus der einen Quelle der Ouſia, in die ſie durch den natürlichen Kreislauf zurückkehren [3]). Die Ouſia aber iſt die eigentliche Form der Materie, und kein Accidenz derſelben [4]).“

Nachdem dieſe Beſtimmungen vorangeſchickt worden, erfolgt folgendes Endurtheil: „Nur Zweierlei gibt es, was nicht definirt

---

1) Omnis οὐσία incorruptibilis est. Omne incorruptibile corpus materiale non est. Omnis igitur οὐσία corpus materiale non est. Omne corpus, quod ex forma atque materia componitur simplex non est; omnis autem οὐσία simplex est.... Unusquisque suum proprium possidet corpus, non et οὐσίαν. Est autem οὐσία communis, non est ergo corpus. Lib. I. 51.

2) Corpus sine οὐσίᾳ verum fieri non potest, οὐσία vero nullo modo corporis indiget ut sit, quum per se ipsam subsistit. Lib. I. 52.

3) Et haec omnia, id est, genera et forma ex uno fonte οὐσίας manant, inque eam naturali ambitu redeunt. Lib. I. 51.

4) Atque ideo οὐσίαν ipsam formam materiae fieri putarem; non autem ejus accidentia. Lib. I. 54.

werden kann: Gott und die Materie, Gott, weil Er unendlich und ohne Form iſt, da Er von Niemand geformt wird, weil Er die Form aller Dinge iſt; die Materie aber, weil ſie gleichfalls unendlich und ungeſtaltet iſt; auch ſie bedarf nicht anderswoher ihre Form zu empfangen oder beſtimmt zu werden, weil ſie durch ſich nicht geſtaltet ſondern geſtaltbar iſt [1]."

Ohne geradezu hier Gott und die Materie oder die Ouſia zu confundiren, hat er dieſe beiden Urſachen einander ſo ſehr genahet, daß ſie beinahe in Eins zuſammenfallen, und man begreift wie David von Dinant aus dem Werke des Erigena den Satz geſchöpft, daß Gott die allgemeine Materie der Dinge ſei. Wir haben aber nicht auf dieſen David zu warten, wir werden ſehr bald aus dem eigenen Munde des Erigena hören, daß das Weſen Gottes die allgemeine Materie aller Dinge ſei. Er wagt nur nicht ſo geradezu und ohne andere Einleitungen ſeine Behauptung unumwunden auszuſprechen.

Was Erigena unter dem Werden Gottes verſteht, erklärt er ſelbſt alſo: „Wir halten dafür, daß Gott im Allgemeinen *in ſeinen Geſchöpfen werde*, nicht bloß inſofern darunter verſtanden wird, daß Er, ohne den ſie nicht beſtehen können, in ihnen iſt, *ſondern weil Er ihr Weſen iſt* [2]." Dabei citirt er wieder die vorhin beſprochene Stelle des Dionys. Daß Gott in allen Dingen iſt, daß ſie in Ihm beſtehen, iſt Lehre der Kirche, daß Gott das Weſen der Dinge ſei, iſt Zuſatz des Erigena.

Wie ein Irrthum insgemein einen anderen nach ſich zieht, ſo kam Erigena von der Idee, daß Gott das Weſen der Dinge ſei, zu der andern von der Nothwendigkeit der Schöpfung und von der Ewigkeit der Welt. Dieſe Behauptung wird geſprächsweiſe

1) Duo solummodo esse, quae nullo modo possint definiri, Deum viz. atque materiam. Deus siquidem infinitus informisque, quum a nullo formatur, dum sit forma omnium. Materia similiter informis et infinita, aliunde non formari indiget finirique, dum per se non formata, sed formabilis sit. Lib. I, 58.

1) Fieri siquidem aestimatur in creaturis suis universaliter, dum in eis non solum intelligitur esse, sine quo esse non possunt, *sed et eorum essentia est.* Lib. I. p. 73.

folgendergeſtalt eingeleitet. „Meiſter: Was ſcheint dir, war Gott etwa früher als Er Etwas machte? Schüler: Es ſcheint mir, daß Er früher geweſen. Meiſter: Demnach wäre das Machen in Gott etwas Accidentielles; denn Alles was nicht wie Er, ewig und Ihm coeſſentiel iſt, iſt entweder etwas von Ihm Verſchiedenes oder Ihm Accidentielles.“ Der Schüler kann nicht zugeben, daß der Zufall in Gott möglich ſei, es iſt dies gegen die Einfachheit ſeines Weſens, wiederſpricht auch der Unendlichkeit ſeiner Natur. Darauf erwiedert der Meiſter: „Gott war alſo nicht, bevor Er Etwas machte. Sch.: Nein, weil Gott nicht Zeitbeſtimmungen unterworfen iſt. M.: Alſo iſt ſein Machen ewig und weſentlich wie Gott ſelbſt. Sch.: Das glaube und begreife ich. M.: Iſt etwa Gott und ſein Machen oder ſeine That zweierlei, oder eine einfache und individuelle Einheit? Sch.: Sie ſind Eins, denn in Gott iſt keine Zahl, Er iſt die Urſache aller Zahlen. M.: Für Gott iſt alſo nicht ein anderes Sein und ein anderes Machen; Ihm iſt Sein und Machen eins und daſſelbe. Sch.: Dagegen wage ich Nichts einzuwenden. M.: Wenn wir alſo hören, daß Gott Alles mache, ſo müſſen wir darunter verſtehen, daß Gott in Allem iſt, d. h. daß Er als das Weſen der Dinge beſtehe. Denn Er allein iſt wahrhaft durch Sich und Er allein iſt Alles, von dem mit Wahrheit geſagt wird, daß es ſei[2].“ Demnach behauptet Erigena, daß

2) M.: Quid tibi videtur? num Deus erat pri s quam omnia faceret? D.: Videtur mihi fuisse. M.: Accidens ergo ei erat facere. Nam quod ei coaeternum non est, atque coessentiale; aut aliud extra eum est, aut ei accidens. D.: *Aliud praeter eum et extra eum esse non crediderim*: in ipso enim omnia sunt, extra ipsum nihil est, nullum ei accidens temere dederim; alioquin neque simplex neque infinitus est. M.: Deus ergo non erat, priusquam omnia faceret... D.: Non erat. Si enim esset, facere ei omnia accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligeretur .... M.: Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale. D.: Ita credo et intelligo. M.: Duone quaedam sunt, Deus et suum facere, h. e. sua actio an unum simplex et individuum? D.: Unum esse video, Deus enim numerum in se non recipit. M.: *Non ergo aliud*

Machen oder Schaffen ebenſo nothwendig Gott inhäriren wie das Sein, daß es wie Er ewig und Ihm coeſſentiel ſei. Couſin hat dieſen pantheiſtiſchen Satz neuerdings alſo ausgeſprochen: Gott iſt Subſtanz und Urſache zugleich. Er iſt ebenſo nothwendig Urſache als Subſtanz und eben ſo nothwendig Subſtanz als Urſache. Daraus folgt, daß Gott ſchaffen muß, weil Er iſt, wie die Sonne ihrer Natur zufolge ſcheinen muß. Die Schöpfung iſt alſo kein freier Akt Gottes, keine That ſeiner Liebe, ſondern ein nothwendiges Produkt ſeiner Natur. Einige Zeilen weiter fügt Erigena hinzu: „In Gott iſt Sein, Wollen, Machen, Lieben Schauen, und was ſonſt von Ihm geſagt werden kann, nichts Verſchiedenes; denn dies Alles iſt in Ihm eins und daſſelbe, und bezeichnen ſein unausſprechliches Weſen, inſofern dieſes angedeutet werden kann.“ Nichts Verſchiedenes erwiedert der Schüler; denn wo wahre, ewige und durch ſich ſelbſt unauflösbare Einfachheit iſt, daſelbſt iſt kein Raum für Anderes und Anderes, Vieles und Verſchiedenes[1]). Die Behauptung der Ewigkeit der Welt iſt übrigens die logiſche Konſequenz ſeiner Idee, daß Gott das Weſen aller Dinge ſei, denn da das Weſen Gottes ewig iſt, ſo müſſen auch alle Dinge, deren Weſen eins und daſſelbe iſt, ewig ſein.

---

est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere. D.: Huic conclusioni resistere non audeo. M.: Cum ergo audimus Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, h. e. essentiam omnium subsistere. Jpse enim solus per se vere est, et omne quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est. Nihil enim eorum quae sunt, per se ipsum vere est. Lib. I, 75.

1) Non aliud itaque Deo esse et velle *et facere* et amare et diligere et videre, caeteraque hujusmodi, quae de eo, ut diximus, possunt praedicari, sed haec omnia in ipso unum et ipsumque accipiendum, *suamque ineffabilem essentiam* eo modo, quo significari sinit, insinuant. D. Non aliud quidem. Ubi enim est vera et aeterna, et insolubilis per se ipsam simplicitas, ibi aliud, et aliud, multum, diversumque fieri impossibile est. Lib. I. 75.

§. 9.

Fortsetzung des Vorigen. — Anfang der Emanationslehre des Erigena.

Erigena hat zwar in den angeführten Stellen seine Idee von der Wesens-Einheit aller Dinge entschieden und bestimmt genug ausgesprochen, hin und wieder jedoch seinen Worten solche Wendungen gegeben, die eine katholische Auslegung derselben nicht ganz unmöglich macht. Dieser schwache Faden, mittelst dessen Erigenas Theorie mit dem katholischen Glauben zusammen zu hängen scheint, ist von dessen Bewundern begierig aufgegriffen worden; und um ihn von dem Vorwurfe des Pantheismus freisprechen zu können, hat man sich erlaubt, den bestimmten Ausdrücken seiner Worte einen anderswoher genommenen Sinn unterzuschieben, welches in der kirchlichen Hermeneutik weder erlaubt noch zuläßig ist. Nach vielen Episoden und Ausbeugungen kommt er endlich im Anfange des dritten Buches auf die katholische Lehre von der Schöpfung zurück, um uns über das richtige Verständniß derselben zu belehren. Ist aber die Schöpfung wirklich das, was die Kirche darunter versteht, eine Hervorbringung aus Nichts, so bricht die ganze Theorie des Erigena von der Wesenseinheit aller Dinge zusammen. Nach der katholischen Lehre haben die Dinge, die Geschöpfe Gottes ihr eigenes, obschon nicht von Gott unabhängiges Wesen und die Behauptung, daß Gott das Wesen aller Dinge sei, ist von jeher von der Kirche verworfen worden. Dies Dogma, unerschütterlich festhaltend, schloß sie alle gnostischen und pantheistischen Systeme der alexandrinischen Schüler von ihrer Gemeinschaft aus. Erigena aber, als eifriger Anhänger der neugriechischen Philosophie, begann von Neuem einen Kampf, der schon seit drei Jahrhunderten von der Kirche siegreich bestanden worden. Er wendet alle Künste seiner Dialectik, alle Intrigen seiner Sophistik an, um die kirchliche Kreationstheorie weg zu disputiren, und die Emanationslehre der alexandrinischen Schule in die christlichen Ideen einzuführen. Dies geschieht zumal im dritten Buche seines Werkes über die Eintheilung der Natur, und kein Abschnitt derselben ist in dieser Hinsicht lehrreicher, sei es um die Spitzfin-

digkeiten des Erigena kennen zu lernen, ſei es um die letzten Gründe ſeines Syſtems zu entdecken.

Es handelt ſich für Erigena darum, der Schöpfungslehre der Kirche einen andern Sinn unterzuſchieben und das vorweltliche Nichts daraus zu verbannen, das ſeiner Emanationstheorie im Wege ſtand. Zu dem Ende leitet er mit ſeinem Zöglinge folgendes Geſpräch ein. „Wenn ich höre oder ſage, beginnt dieſer, die göttliche Güte habe Alles aus Nichts geſchaffen, ſo begreife ich nicht, was das Nichts oder aus Nichts bedeuten ſoll, ob darunter die Privation alles Weſens, aller Subſtanz und aller Accidenzien, oder die Vortrefflichkeit der göttlichen Ueberweſentlichkeit zu verſtehen ſei. Um dieſe fingirte Unwiſſenheit zu heben, erwiedert der Meiſter: „Ich möchte nicht leicht zugeben, daß die göttliche Ueberweſentlichkeit nichts ſei; denn wenn auch die Theologen von ihr ſagen, daß ſie Nichts ſei, ſo wollen ſie dadurch nicht behaupten daß ſie abſolut Nichts ſei, ſondern daß ſie über das Sein (das Endliche) iſt. Denn wie wäre es zu begreifen, daß die Urſache alles deſſen, was exiſtirt, kein Weſen ſei; da ſie (die Theologen) lehren, daß Alles, was da iſt, in der Wahrheit ſie ſelbſt ſei; obſchon man durch keine Beweisführung aus dem, was iſt, ihr Weſen begreifen kann[1]." Wie fein legt hier Erigena ſeine eigene Meinung in den Mund der Theologen; niemals aber hat ein katholiſcher Theologe gelehrt, daß alles, was da iſt, in der Wahrheit Gott ſelbſt ſei. „Sch.: Wie ſoll ich es denn verſtehn, wenn ich höre, daß Gott Alles aus Nichts gemacht habe?" Der Meiſter ertheilt hierauf die ganz orthodoxe katholiſche Antwort: „Gott hat das Exiſtirende aus dem Nichtexiſtirenden durch die Kraft ſeiner Güte hervorgebracht, denn daß der Schöpfer aller Dinge Alles, was Er wollte, aus Nichts gemacht habe, darüber ſind alle Ausleger der hl. Schrift einig[2]."

1) Quo modo enim causa omnium, quae sunt, nulla essentia intelligeretur esse, *cum omnia, quae sunt, eam vere esse docuerit*, nullo vero argumento eorum, quae sunt, intelligitur quid sit. Lib. III. 5.

2) M.. Intellige ex non existentibus existentia per virtutem bonitatis divinae facta fuisse .... Nam et omnes sacrae scripturae expositores in hoc consentiunt, quod conditor universae creaturae non de aliquo, sed de omnino nihilo, quaecumque voluit fieri fecit.

Man hätte vermuthen können, daß nunmehr dieſe Frage erledigt ſei; aber Erigena läßt ſich nicht ſo leicht abweiſen; er entſpinnt neue Schwierigkeiten, um zu ſeinem Zwecke zu gelangen. Der wißbegierige Schüler erhebt daher neue Zweifel: Ich verliere mich hier, ſagt er, ganz in die Finſterniſſe meiner Gedanken: zwar bleibt mir kein Ausweg übrig als dem Glauben, den die hl. Väter gelehrt haben, mich zu ergeben; will ich aber das Licht des Verſtändniſſes hineinbringen, ſo wird der Blick meines Geiſtes zurückgeworfen durch die zu große Finſterniß oder Klarheit der verborgenen Gründe. Der Meiſter hätte hierauf füglich antworten können oder ſollen, daß die Schöpfungsart allerdings ein unbegreifliches Geheimniß ſei; durch dieſe Antwort aber hätte er ſeine philoſophiſche Ueberlegenheit ſchlecht beurkundet. Er geht daher von Neuem auf die Frage ſeines Zöglings ein, und erkundigt ſich mit vieler Theilnahme nach dem, was ihn ſo ſehr beunruhigt; ob etwa ſein bisheriger Vortrag (ratiocinatio) daran Schuld ſei[1])? Ganz gerührt über dieſe Großmuth ſeines Lehrers, der die Schwerfälligkeit ſeines Begriffs ſo nachſichtig behandelt, beginnt nunmehr der Schüler, die Skrupel ſeines Verſtandes zu enthüllen[2]).

Es iſt nämlich oben von den primordialen Urſachen der Dinge gelehrt worden, daß dieſe geſchaffenen und ſchaffenden Urſachen in der Weisheit des Vaters ewig ſind: „Wenn aber nun alles, was iſt, in der ſchaffenden Weisheit ewig iſt, wie kann man denn ſagen, daß es von Nichts erſchaffen ſei, wie kann ewig ſein, was nicht war, bevor es wurde; oder wie kann das, was in der Zeit und mit der Zeit beginnt, ewig ſein[3])?“ Die einfache Antwort gibt die Kirche, indem ſie die göttlichen Ideen von den nach denſelben geſchaffenen

1) M.: Dicas quaeso, ubi nunc haesitas et quid te tantum perturbat, ut ad nullum purae intelligentiae habitum valeas, ut ais, pervenire aut ubi nostra ratiocinatio vacillat, quando te ad nullam certam definitionem, rerumque cognitionem potest adducere.

2) D.: Magna nimum te esse, meaeque tarditatis morulas patienter sustinere postulo.

3) D.: Si omnia quae sunt, in sapientia creatrice aeterna sunt, quomodo de nihilo sunt facta? quomodo enim potest aeternum esse, quod priusquam fieret, non erat? aut quod incipit esse in tempore et cum tempore, quomodo potest esse in aeternitate?

Dingen unterſcheidet; jene ſind ewig, dieſe aber ſind in und mit der Zeit geſchaffen. Wir werden bald hören, warum dieſe Löſung des Räthſels dem ſcharfſinnigen Schüler nicht genügt. Zuvor aber wollen wir einen Irrthum, den der Schüler ſo ſachte nachſchleichen läßt, bemerken. „Alles, fährt er fort, was der Ewigkeit theilhaft iſt, fängt weder an, noch hört es auf; was aber nicht war und zu ſein anfängt, hört nothwendig auf zu ſein, was es iſt; denn alles, was einen Anfang hat, hat auch ein Ende[1]." Die Hälfte dieſes Satzes iſt wahr, die andere falſch. Wahr iſt, daß das Ewige weder Anfang noch Ende hat, wenn aber hinzugefügt wird, Alles, was einen Anfang hat, müſſe auch ein Ende haben, ſo würde daraus folgen, daß die Seele des Erigena entweder keinen Anfang habe, oder, wofern ſie angefangen, ein Ende haben müſſe. Es war dies allerdings ein Lehrſatz der griechiſchen Philoſophie und findet ſich bei Plato, der die Unſterblichkeit der Seelen auf die Präexiſtenz derſelben gründete. Erigena aber ſagt nicht ſchlechthin, das Angefangene müſſe endigen, ſondern es müſſe aufhören zu ſein, weil es iſt; denn nach ſeinem Syſteme kehren alle erſchaffenen Dinge in die primordialen Urſachen zurück, und hören auf zu ſein, was ſie außer denſelben ſind; wovon weiterhin ein Mehres.

Der Schüler will ſich dem einfachen Glauben, daß Gott Alles aus Nichts erſchaffen, nicht ergeben, er bringt darüber neue Zweifel und Bedenklichkeiten hervor. Er begreift nicht, wie Alles in der göttlichen Weisheit ewig ſei, und dennoch von Nichts geſchaffen; er ſieht keinen andern Ausweg, als anzunehmen, die primordialen Urſachen der Dinge ſeien ewig, die ungeformte Materie aber, in der dieſe die Gattungen und Arten als ihre Wirkungen erzeugen, ſeien nicht ewig[2]. Dies aber könne man auch nicht zugeben,

1) Omne siquidem aeternitatis particeps nec incipit esse, nec desinit, quod autem nôn erat, et incipit esse, necessario desinit esse, quod est, *omne namque quod initio non caret fine carere non potest.*

2) Nisi forte quis dicat primordiales rerum omnium causas, in sapientia patris semper esse aeternas, informem vero materiam, in qua et per quam in effectus suos per *generationem* proveniunt in genera et species, quibus mundus impletur, aeternam non esse.

weil man dann annehmen müſſe, daß die aus Nichts geſchaffene Materie nicht zu den ewigen Urſachen der Dinge gehöre; woraus dann weiter folgen würde, daß nicht Alles, ſondern nur Einiges in der Weisheit des Vaters ewig ſei[1]), eine Vorausſetzung die kein echter Philoſoph zugeben kann, denn die Materie müſſe eben ſo gut wie alles Uebrige ihre ewige Urſache in Gott haben. Der Meiſter iſt hiermit einverſtanden, er verwirft die platoniſche Idee von einer ewigen, neben Gott beſtehenden ungeformten Materie als einen Irrthum. Alles ſei *aus einem* Prinzip, möge es geformt oder ungeformt ſein, wie aus der Monas alle Zahlen, wie aus dem Mittelpunkt alle Linien ausgehen[2]). Dieſe Bilder waren bei den Emanatiſten gebräuchlich, wie es auch Matter in ſeiner Geſchichte des Gnoſticismus bemerkt.

Durch dieſe Einleitung aber ſind die Schwierigkeiten vielmehr aufgeworfen als beſeitigt, und die ganze Unterſuchung fängt nunmehr von vorne an. Der Schüler, und mit ihm der Leſer, wird zu neuer und geſpannter Aufmerkſamkeit ermahnt und nachdem abermals daran erinnert worden, daß kein Zufall in Gott möglich ſei, wird die Ewigkeit der Welt, nicht bloß der idealen, ſondern der reellen folgendergeſtalt erwieſen: „Die Schöpfung der Welt könne in Gott nichts Zufälliges ſein: Gott gehe der Welt voran, nicht der Zeit, ſondern dem Grunde nach, weil Er die Urſache derſelben ſei; die Urſache aber der Wirkung nothwendig vorangeht. Da aber Urſache zu ſein, in Gott nichts Zufälliges iſt, *ſo iſt Er und war Er und wird Er ſtets Urſache ſein, ſo wie das Verurſachte allezeit in ſeiner Urſache beſteht, beſtand und beſtehen wird*[3]). Daraus wird nun weiter ge-

1) Sed quisquis hoc dixerit, cogetur fateri, materiam de nihilo factam causaliter intra aeternas rerum causas non connumerandam. Et si hoc concesserit, necessario concludetur et cogetur dare, non omnia, sed quaedam in sapientia patris aeterna esse.

2) Ab uno principio omnia, quae sunt, sive informia sive formata, procedent; ab uno enim universitas creata est, sicut a monade omnes numeri, et a centro omnes lineae, erumpunt.

3) Si igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit praeter illam solam, qua ipse causa est, ea vero causativa et

ſchloſſen, daß die Welt als Wirkung in ihrer Urſache im Worte Gottes ewig iſt[1]). Dieſe Behauptung iſt allerdings wahr, inſofern von der Idealwelt die Rede iſt. Aber dies genügte dem Erigena nicht, er ſpricht von der wirklichen und reellen Welt, als Wirkung der ewigen Urſache, und begründet ſeinen Satz auf die Worte der hl. Schrift. „In Gott, ſagt der Apoſtel, ſind, leben wir und bewegen wir uns, „damit aber Niemand meinen möge, wir ſeien etwa von unſern Gründen (Ideen) verſchieden, ſo ſagt der Apoſtel nicht, indem unſere Gründe leben, ſich bewegen und ſind; ſondern indem wir leben, uns bewegen und ſind, und wir ſind, inſofern wir ſind, nichts anderes als unſere in Gott ewig beſtehenden Gründe[2])."

Um dieſe ſeine unkatholiſche Behauptung zu erhärten, citirt Erigena mehre Stellen aus dem h. Auguſtin und Dionys, wo dieſe von der Welt als ewige Idee in Gott ſprechen. Hier genügt es eine Stelle aus dem Hexameron des hl. Auguſtin zu berückſichtigen, die das Gegentheil von Erigenas Meinung ausſpricht: „Anders, ſagt der Kirchenvater ſind unter Ihm die Dinge die von Ihm gemacht ſind, anders ſind ſie in Ihm das, was Er ſelbſt iſt." Dieſe Worte erklärt Erigena alſo: Anders ſind ſie unter Ihm, inſofern ſie durch Zeugung in Gattungen, Geſtalten, Orten und Zeiten durch die Materie erſcheinen, anders in Ihm, inſofern ſie in den

omne causativum semper in causa subsistit; aliter enim nec causa causa est, nec causativum causativum. Deoque non accidit causalis esse, *semper enim et causa est, et erat, et erit, semper igitur causativa in sua causa subsistunt, et substiterunt, et substitura sunt.* Lib. III. 8. Ganz wie Couſin mit den neuern Pantheiſten behauptet: Dieu est comme substance cause, et comme cause substance.

1) Proinde universitas in sua causa, quoniam causativa est, hoc est, suae causae particeps, aeterna est, totius igitur creaturae universitatem aeternam esse in verbo Dei manifestum est. Daſ.

2) Et ne quis aestimaret aliud nos esse et aliud nostras rationes, non dixit, in quo nostrae rationes vivunt, moventur et sunt; sed dixit in quo vivimus et movemur et sumus; *nihil enim aliud nos sumus, in quantum sumus, nisi ipsae rationes nostrae aeternaliter in Deo substitutae.*

primordialen Urſachen, die nicht allein in Gott, ſondern Gott ſelbſt ſind, ewig verſtanden werden. Daher ſagt Auguſtinus, was Er ſelbſt iſt, nicht als wenn ſie ein Anderes wären, inſofern ſie in Gott ſind, wo es heißt, daß ſie wegen Einheit der Natur Gott ſind; und ein Anderes, inſofern ſie durch Zeugung in die Welt kommt, ſondern weil die eine und nämliche Natur anders betrachtet wird in der Ewigkeit des göttlichen Wortes anders in der Zeitlichkeit der gegründeten Welt [1])."

Dieſe Auslegung des Erigena wirft ein ſtarkes Licht auf die Grundlage ſeines Syſtems. Das Machen (facta) bei Auguſtin, erklärt Erigena durch Zeugung (per generationem facta), und der Ausdruck, womit die Kirche das ewige Verhältniß zwiſchen dem Vater und Sohne bezeichnet, wendet Erigena auf die Entſtehung der Welt an. Er behauptet ferner, daß es die eine und ſelbe göttliche Natur iſt, die von zwei Seiten angeſehen werde, einerſeits in der Ewigkeit des Wortes, andrerſeits in der Erſcheinung der Welt, oder wie er vorhin ſagte, wir ſind von unſern ewigen Gründen nicht verſchieden. Und weil hier die Gelegenheit wie von ſelbſt ſich darbietet, wollen wir vorgreifend, das Syſtem Erigenas entſchleiern. Der Vater zeugt von Ewigkeit ſein Wort oder ſeine Weisheit und in Ihm die ewigen Ideen, die primordialen Urſachen der Welt, dieſe ihrerſeits zeugen ſofort die erſcheinenden Dinge, als die nothwendigen Wirkungen der ewigen Urſachen, die nur dadurch Urſachen ſind, daß ſie Wirkungen erzeugen. Am Ende jedoch, wenn der Cyklus der Zeugungen vollendet iſt, kehren die Wirkungen in ihre primordialen Urſachen zurück, und weil dieſe der Natur nach

1) Aliter, inquit, (Augustinus) sub ipso sunt, ea quae per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea, quae ipse est. Tanquam aperte diceret, Aliter sub ipso sunt, dum per generationem facta in generibus, et formis, locis quoque et temporibus visibiliter per materiem apparent, aliter in ipso sunt, dum in primordialibus rerum causis, quae non solum in Deo, verum etiam Deus sunt, aeternaliter intelliguntur: et ideo ait, ea quae ipse est, non quod alia sint, quae in Deo sunt, et Deus esse dicuntur propter unitatem naturae, et alia quae *per generationem* in mundum veniunt, sed *quia una eademque rerum natura* aliter consideratur in aeternitate verbi Dei, aliter in temporalitate constituti mundi. Daſ.

mit Gott eins ſind, ſo iſt und bleibt Gott am Ende, was Er im Anfange war, die ewige und abſolute Einheit. Die Uebereinſtimmung dieſer Theorie mit den alt-orientaliſchen Emanationsſyſtemen, wie ſie im Anfange der chriſtlichen Zeit in Alexandrien gelehrt wurden, iſt unverkennbar. Der ganze Unterſchied beſteht darin, daß Erigena dieſe Theorie mit dem chriſtlichen Ausdrucke zu bezeichnen und zu verhüllen geſucht hat.

Erigena fährt nun fort, ſein Syſtem auf ſeine weitſchweifige Weiſe folgendergeſtalt zu entwickeln: „Die angeführten Beiſpiele und Zeugniſſe haben deutlich gelehrt, daß im Worte Gottes alle Dinge nicht allein ewig, ſondern das Wort ſelbſt ſind[1]." Weiterhin heißt es: „In Ihm habe der Vater alle Dinge, deren Entſtehung Er wollte, vorhergeſehen. Er iſt auch die Urſache, weil die Veranlaſſungen aller Dinge in Ihm ewig und unwandelbar beſtehen[2]." Daraus folgert Erigena weiter, daß der Sohn Gottes nicht allein einfach, ſondern auch vielfach iſt, eine in der chriſtlichen Theologie unerhörte Lehre. Seine Worte lauten alſo: „Weil alſo der Sohn Gottes das Wort, Grund und Urſache iſt, ſo kann man nicht unfüglich ſagen, daß das Wort Gottes der einfache und in ſich unendlich vielfache ſchöpferiſche Grund und Urſache der gegründeten Welt iſt. Einfach iſt er, weil in Ihm die Allheit der Dinge ein einiges und untrennbares Individuum iſt, oder weil die individuelle und untrennbare Einheit aller Dinge das Wort Gottes iſt, weil Er ſelbſt Alles iſt; vielfach aber iſt Er, weil Er ſich durch Alles ins Unendliche ergießt, und dieſes ſein Ausgießen iſt der Beſtand aller Dinge[3]."

1) His atque hujusmodi exemplis atque testimoniis in unum collectis apertissime datur intelligi, omnia in verbo Dei non solum aeterna, verum ipsum verbum esse. Daſ.

2) In ipso Pater omnia, quae voluit fieri, priusquam fierent, videt facienda. Causa quoque est, quoniam occasiones omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt. Lib. III. 9.

3) Quoniam igitur Dei filius, et verbum, et ratio, et causa est, non incongruum dicere, simplex et *in se infinite multiplex* creatrix universitatis conditae ratio et causa Dei verbum est. Simplex quidem, quia rerum omnium universitatis in ipso unum individuum et inseparabile est; vel certe individua et inseparabilis unitas omnium Dei

Die Analogie dieſer Theorie mit der Lehre Plotins iſt auffallend. Aus der Einheit, dem Urprinzip der Welt, emanirt unmittelbar die Intelligenz, der göttliche Verſtand, der in ſich ſelbſt die geſammte Ideenwelt das ewige Muſterbild der ſinnenfälligen Welt, mithin das All des unveränderlichen wahrhaften Seins, das ewige Leben und die allumfaſſende Erkenntniß enthält[1]). Die Einheit, die dem Verſtande zukommt, iſt keine einfache, ſondern eine ſolche, welche die Vielheit und Verſchiedenheit in ſich befaßt. Er beſitzt Einheit, inſofern die Ideen in einem und dem nämlichen Verſtande verknüpft ſind, und an allen ein Gemeinſchaftliches ſich findet. Die Vielheit des Gedachten iſt das Prinzip der Zahl und der Menge, die Eigenthümlichkeit eines jeden Gedachten iſt das Prinzip der Qualität[2]). Der Materie nach iſt Alles in ihm eins, denn da in der Verſtandeswelt Alles einheimiſch iſt, was in der Sinnenwelt wahrgenommen wird, nur auf unwandelbare, unkörperliche und vollendete Weiſe, ſo gibt es auch in jener, wie in dieſer eine Materie[3]). Auch der Ausdruck des Ausfließens findet ſich bei Plotin: „Das Eins floß gleichſam über, und das über ſich ſelbſt Ueberfließende hat ein anderes gemacht[4])."

Wie dies Ausfließen zu verſtehen ſei, darüber erklärt ſich Erigena auf eine Weiſe, die über ſeine Anſicht nicht den geringſten Zweifel läßt. Auf eine Stelle des Dionys ſich berufend, wo das Beſtehen der Dinge durch die Theilnahme an der göttlichen Providenz die Rede iſt, ſagt Erigena: „Dieſe Theilnahme iſt nichts anders als die Aufnahme der göttlichen Eſſenz; denn ſie würden nicht ſein, wenn ſie nicht die Eſſenz und das Princip derer, die da ſind, in ſich aufnehmen. Die Theilnahme iſt daher die Aufnahme der göttlichen Eſſenz; die Aufnahme

verbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia *in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio subsistentia omnium est.*

1) Ennead. V. 14. Reinholds Geſchichte der Phil. Erſter Band. Seite 522.

2) A. a. O. 523—24.

3) A. a. O. 525.

4) Ennead. III. 7. Marbach Geſchichte der Phil. Zweite Abtheilung, Seite 87.

aber das Ausfließen der göttlichen Weisheit, welche die Subſtanz und das Weſen aller Dinge iſt, und was in ihnen, als zu ihrer Natur gehörend, verſtanden wird[1])." Wie ganz verſchieden dieſe Behauptungen von der katholiſchen Schöpfungstheorie ſind, muß jedem Verſtändigen einleuchten. Nach Erigenas Lehre iſt alſo die Welt nicht eine Schöpfung aus Nichts durch einen Act des göttlichen Willens, in dem ſie forthin den Grund ihres Fortdauerns und Beſtehens hat, ſondern die Dinge ſind eine Emanation des göttlichen Weſens, wahre Incarnationen deſſelben.

Nachdem er dieſes alſo feſtgeſetzt hat, ſpricht er ſelbſt ſeine pantheiſtiſchen Anſichten um ſo freier und unverhohlener aus. „Daraus folgt nun, daß Er in Alles hervorgeht und in Allem wird, d. h. in dem Weltall, das Er macht und Alles umfaßt; welches zur Löſung dieſer ſchwierigen Frage von ſo großer Kraft iſt, daß man, meiner Meinung nach, wenn man die Vernunft zu Rathe zieht, ſie nicht anders verſtehen kann. Denn wenn Er ſelbſt, der die Urſache des Seins und Wohlſeins aller Dinge iſt, und in Alles hervorgeht, und in allen Geſchöpfen wird und Alles umfaßt, was bleibt uns denn anders als anzuerkennen, daß die Weisheit Gottes des Vaters, von dem dieſes gelehrt wird, die ſchöpferiſche Urſache aller Dinge ſei, welche in Allem, was ſie ſchafft, geſchaffen wird und wird, und Alles, worin ſie geſchaffen wird und wird, umfaßt[2])."

1) Ipsam vero participationem nihil aliud esse praeter ejusdem essentiae assumptionem. Non enim inquit fortassis essent, nisi eorum quae sunt essentiae et principii assumptione. *Est igitur participatio Divinae essentiae assumptio:* Assumptio vero est sapientiae Divinae *fusio*, quae est *omnium substantia et essentia*, et quaecumque in eis naturaliter intelliguntur. Einige Zeilen weiter: Participatio et assumptio divinae bonitatis nil aliud est nisi omnium essentia. Lib. III. 8.

2) Quod autem sequitur, et *in omnia procedit, et in omni fit*, hoc est, in universitate quam facit et continet omnia; ad solvendam praesentis quaestionis, de qua nunc agitur, nodositatem in tantum valet, ut nullo alio modo, consulta rationis virtute, possit solvi, ut arbitror.

Man muß in der That von seinem Vorurtheil für Erigena sehr verblendet sein, um nicht einzusehen, daß diese seine Theorie der Schöpfung nicht die katholische sei. „Wenn also, fährt er fort, das Wort Gottes selbst sowohl Alles macht, als in Allem wird, warum denn sich darüber wundern, daß Alles, was in dem Worte Gottes besteht, zugleich als ewig und als gemacht geglaubt und erkannt wird. Darum sagt man mit Recht, daß alle Dinge, die da sind, zugleich ewig und gemacht sind, weil die Weisheit selbst, die sie macht, in ihnen wird; und die Ursache, in der und durch sie ewig und gemacht sind, in ihnen ewig und gemacht ist [1])." Verwundert sich doch selbst der Schüler über diese Lehre als eine ganz neue und unerhörte. „Ich verwundere mich sehr, erwiederte er, und bin vor Erstaunen gleichsam außer mir; die Gründe ziehen mich an, weil sie wahrscheinlich sind, und auf die Zeugnisse der hl. Väter und der Schrift gestützt sind [2])." Um seine Theorie als eine katholische anzupreisen, beruft sich Erigena auf Schrift und Tradition, die gerade das Gegentheil lehren. Jedoch aber, um seinem Meister Gelegenheit zu geben, sein System noch bestimmter auszusprechen, macht der Schüler neue Einwendungen, die aus der katholischen Lehre selbst geschöpft sind.

„Bisher dachte ich, sagt dieser, daß die sichtbare und unsichtbare Welt aus einer unförmlichen Materie gemacht worden, die

---

Si enim ipse, qui causalis est et essendi et bene essendi omnia, et in omnia procedit et in omni creatura fit et continet omnia, quid aliud restat nisi ut intelligamus sapientiam Dei patris de qua talia praedicantur et causam creatricem omnium esse, *et in omnibus, quae creat, creari et fieri et omnia, in quibus creatur et fit, continere.* a. a. O.

1) Si ergo ipsum verbum Dei omnia facit et in omnibus fit: quid mirum, si cuncta quae in ipso verbo intelliguntur subsistere, aeterna simul et facta credantur et cognoscantur esse. Omnia igitur quae sunt, et aeterna simul et facta non incongrue dicuntur, *dum in eis fit ipsa sapientia* quae ea facit; et causa, in qua et per quam et aeterna et facta sunt, *in eis aeterna et facta est.*

2) *D.:* Valde miror, et stupefactus veluti exanimis haereo: his enim rationibus attrahor, quoniam verisimilia sunt, *et sacrorum patrum testimoniis sacraeque scripturae corroborata.*

Gott ſchlechthin aus Nichts, als den Anfang ſeiner Werke ſchuf; denn ſo bin ich belehrt worden; und daß es eine Zeit gab, wo dies Weltall nicht exiſtirte. Jetzt aber höre ich von dir etwas ganz anderes, das mich ſehr ſchwankend macht, und mich von dem, was ich bisher ſo feſt glaubte, gegen meinen Willen abzieht [1]." Wenn ſonſt nicht Beweiſe genug vorhanden wären, um die von der Kirchenlehre abweichenden Meinungen des Erigena zu beweiſen, ſo würde dieſe Stelle allein dafür zeugen, daß Erigena darauf Anſpruch machte, eine neue Theorie von der Schöpfung aufzuſtellen. Die Einwendung, die er in den Mund des Schülers legt, iſt offenbar die eines Katholiken, der bisher geglaubt hat, was die Kirche lehrt, daß Gott die Welt aus Nichts geſchaffen hat, und daß die erſchaffene Welt nicht ewig ſei, wie die göttlichen Ideen und Gedanken. Dieſer iſt daher ganz erſtaunt ob dieſer neuen, bisher unerhörten Lehre, und beginnt in ſeinem Glauben zu wanken. „Deine Rede, fährt er fort, geht dahin, zu beweiſen, daß dasjenige, wovon ich glaubte, es ſei aus Nichts gemacht und keineswegs ewig, zugleich ewig und gemacht ſei, welches ich für einen Widerſpruch halte, denn was ewig iſt, hat keinen Anfang, was aber gemacht iſt, beginnt zu ſein, was es nicht geweſen [2]." Dennoch gibt er aber die unkatholiſche Behauptung des Meiſters zu, daß Alles, was angefangen habe, auch ein Ende haben müſſe [3].

Nachdem der Schüler über andere Irrthümer ſeiner Jugend noch Manches vorgebracht, ſchließt er mit dieſen Worten: „Daß

1) *D.:* Non aliter cogitabam, nisi quia mundus visibilis et invisibilis de materia informi, quam Deus de omnino nihilo veluti auspicium quoddam suae operationis creavit, factus narrabatur; et erat, quando totius mundi universitas non erat. At nunc aliter a te audio, quae multum me movent, et ab his: quae hactenus tenui tam firmiter, ut mihi visum est, invitum revocant.

2) Praesens enim ratiocinatio, ut reor, nil aliud velle suadere, nisi ea quae de nihilo putabam facta et nullo modo aeterna, aeterna simul et facta, acceperant enim, quod non habuerant. Quod valde contrarium opinor et merito; nam haec sibimet videntur opponi, aeterna factis, et facta aeternis.

3) Vera siquidem *ratione consulta*, omne quod incipit temporaliter esse, non sinitur semper permanere.

ich durch die falſchen Gründe menſchlicher Meinungen, die von der Wahrheit weit entfernt ſind, einſt betrogen worden, kann ich nicht leugnen; denn dieſem Allen oder ſehr Vielem gab ich meinen Beifall, ungelehrt wie ich war, von dem Scheine der Wahrheit und den fleiſchlichen Sinnen betrogen. Jetzt aber den Fußtapfen der hl. Väter folgend, und durch einen Strahl des göttlichen Lichtes von meinen und der Andern Irrthümern zurückgerufen und auf einen beſſern Weg geführt, fange ich an, mich davon zurückzuziehen [1]." Die Feinheit dieſer Wendung darf uns nicht entgehen. Den Irrthum des Glaubens, den er bisher mit den andern Katholiken feſtgehalten, und den er als unverſtändiger Jüngling angenommen hatte, beginnt er jetzt einzuſehen; getroffen von dem Strahle des göttlichen Lichts, den ihm Erigena vorhält, der in den Fußtapfen der Väter wandelt.

Nachdem nun der Schüler ein rührendes Gebet um Erleuchtung von oben geſprochen, damit Alles der Frömmigkeit gemäß ſei, fährt er alſo fort: „Wenn dem ſo iſt, wer würde denn nicht ſogleich ausrufen: Dieſem nach iſt alſo Gott Alles und Alles iſt Gott; eine wahrhaft abenteuerliche Behauptung, auch für diejenigen, die für weiſe gehalten werden, wenn man die vielfältigen Veränderungen der ſichtbaren und unſichtbaren Dinge in Erwägung zieht [2]." Er erſucht daher ſeinen Meiſter, derſelbe möge durch Beiſpiele, aus der Natur genommen, ſeine Unwiſſenheit noch weiter belehren, wodurch alſo die ganze Unter-

---

1) *D.:* Falsis ratiocinationibus humanarum opinionum, longe a veritate distantium, quondam me deceptum esse, negare non possum, quia deceptus sum; his enim omnibus aut paene omnibus rudis jam assensum praebui, quadam similitudine veri carnalibusque sensibus, ut multis evenit, seductus. Nunc vero sacrorum patrum vestigia sequens, divini luminis radio *ab erroribus meis et aliorum* me revocante, inque viam recte ducente, paululum pedem retraho. Lib. III. 10.

2) Nam si sic est, quis non confestim erumpat in hanc vocem et proclamet, Deus itaque omnia est, et omnia Deus; quod monstrosum aestimabitur etiam his, qui putantur esse sapientes, multiplici rerum visibilium et invisibilium varietate considerata.

ſuchung von vorne wieder anfängt, und Erigena Gelegenheit findet ſein Syſtem von einer andern Seite darzuſtellen.

Die pythagoräiſche Zahlenlehre war von den Neuplatonikern, zumal von Proclus, in ihr Syſtem aufgenommen, ob im Sinne des Pythagoras oder nicht, das laſſen wir hier dahingeſtellt ſein, um ſo mehr, da hierüber große Dunkelheit waltet. Auf dieſe Zahlenlehre, ganz im Sinne der Neuplatoniker verſtanden, beruft ſich nunmehr Erigena, um ſein Syſtem als eine Emanation aller Zahlen aus der Einheit der Monas zu erläutern. Unerwartet fragt er alſo ſeinen Zögling, ob er der arithmetiſchen Kunſt kundig ſei? Freilich, erwiedert dieſer, denn ich habe ſie von Jugend an gelernt. Was iſt denn dieſe? Es iſt die Wiſſenſchaft der Zahlen, nicht derjenigen, die wir zählen, ſondern nach denen wir zählen. Der Meiſter billigt dieſe Definition, und nachdem er Mehres zum Lobe des großen Pythagoras geſprochen, fährt er fort: „Du zweifelſt doch nicht daran, daß das Princip der Zahlen, deren Wiſſenſchaft die Arithmetik iſt, die Monas iſt?“ Nicht allein das Princip erwiedert der Schüler, ſondern Anfang, Mitte und Ende aller Zahlen iſt die Einheit; ſie iſt das Ganze und der Theil und alle Quantität der Zahlenausdrücke[1]).“ Durch dieſe Behauptung hat nun der Schüler implizite das ganze Syſtem des Erigena, daß Gott Alles ſei, zugegeben, und dieſer hat nun nichts weiter zu thun, als den Inhalt dieſer Worte zu entwickeln.

„Sage mir alſo, fährt der Meiſter fort, ob nicht alle Zahlen, welche die Vernunft vervielfältigen kann, ſo weit ſie will, in der Monas als ihrer Urſache auf ewige Weiſe enthalten ſind?“ Dies gibt nicht allein der Schüler zu, ſondern er kommt dem Meiſter noch von Neuem dadurch entgegen, daß er behauptet: Alle Zahlen ſind in der Monas als ihrer Urſache zugleich und ſchlechthin enthalten, alſo daß ſie ſelbſt in allen dieſen vervielfältigt durch eine

1) Numerorum itaque, quorum scientia Arithmetica est, monada esse principium, non dubitas, ut opinor. *D.:* Quisquis in hoc haesitat, Arithmeticus non est: *est enim principium et medium et finis omnium numerorum monas, id est, unitas, omniumque terminorum totum et pars et omnis quantitas.* Lib. III. 11.

unausſprechliche Vertheilung als die Subſtanz derſelben erkannt wird. Sie ſelbſt (die Monas) iſt aller Zahlen Urſache und Subſtanz, und indem ſie den unwandelbaren Stand ihrer Natur nicht verläßt, ergießt ſie ſich ſelbſt vielfach in alle Zahlen[1]." Alles nach der plotiniſchen Lehre, daß die Dinge aus der Einheit emaniren, die in allen als ihre Subſtanz beſteht. Erigena erläutert ſeine Idee noch durch folgendes Beiſpiel: „So wie das Waſſer nicht da anfängt, wo die Quelle zuerſt erſcheint, ſondern lange vorher ſchon aus den unzähligen verborgenen Poren der Erde quillt, bevor ſie in der Quelle erſcheinen; mißbräuchlich daher da Quelle genannt wird, wo ſie ſichtbar erſcheint; denn ſie war ſchon vorher in den Tiefen der Erde oder des Meeres, oder anderswo, wo ſie unſichtbar verborgen lag[2]."

Die Tendenz dieſer ganzen Zahlentheorie und Bilderſprache iſt offenbar gegen die kirchliche Kreationsfrage gerichtet. Einen Anfang aus Nichts will Erigena nicht zugeben, und er bleibt hierin der alt- und neugriechiſchen Philoſophie getreu. Er hat das Emanationsſyſtem als das vernünftigere angenommen, und alle Beſtrebungen und alle Wendungen ſeines dialectiſchen Geiſtes gehen darauf hin, demſelben Eingang zu verſchaffen. In dieſer Hinſicht legt er noch ſeinem Jünger folgende Worte in den Mund: „Ewig beſtehen alſo alle Zahlen in der Monas, und indem ſie aus ihr hervorquillen, hören ſie nicht auf, in ihr zu ſein, weil ſie ihren

1) *M.:* Dic itaque, num omnes numeri, quos ratio, quantum vult, multiplicare potest, causaliter in monade sunt, et aeternaliter? *D.:* Non aliter vera docet ratio, in ea enim *causa*, in ea enim causaliter sunt, quia omnium numerorum subsistit principium.... Ita ut omnes numeri in ea sint simul et simpliciter *secundum causam*, et ipsa in omnibus multipliciter ineffabili distributione intelligatur *secundum substantiam*. Ipsa enim omnium numerorum *causa et substantia*, et dum statum immutabilem suae naturae non deserit, *se ipsam in omnes multipliciter diffundit*.

2) Siquidem ubi fons apparet, non ibi aqua incipit esse, sed aliunde per poros infinitos sensibusque occultos longe ante manat priusquam in fonte appareat; ac per hoc quemadmodum abusive dicitur fons ubi primo visibiliter surgit, longe enim ante erat in secretis terrae sive oceani, sive alibi, ubi invisibiliter latebat.

natürlichen Stand nicht verlaſſen können; denn von ihr kommen ſie, und in ſie kehren ſie zurück, ſie mögen ſich vervielfältigen oder ſich in ſie wieder auflöſen [1]." Endlich aber, nachdem der Meiſter die pythagoräiſche Zahlentheorie von der Dyas, Trias u. ſ. w. mit vielen Worten exponirt hat, ruft der erſtaunte Zögling zuletzt aus: Jetzt endlich erwache ich, und in mich ſelbſt einkehrend, beginne ich, vom Strahle des innern Lichtes erleuchtet, deine Rede zu verſtehen. Du ſuchſt mich zu überreden, daß alle Zahlen der Monas wie einer Quelle entfließend, zweien Flüſſen gleichen, die aus einem Brunnen entſpringen, und in zwei Flußbetten ſich theilen, deren eines durch die geheimen Poren der Natur, dem Verſtande nämlich und der Vernunft, das andere durch die äußern Geſtalten der ſichtbaren Dinge ſich ausbreiten, bis ſie durch die Sinne zugleich im Gedächtniſſe ſich vereinigen, und daſelbſt vielfach ſich geſtalten [2]."

Auf allen dieſen Umwegen hält Erigena ſein Ziel ſtets unverrückt im Auge, ſeine Theorie von der Entſtehung der Welt, worüber er uns endlich ſein letztes Wort ſagen wird. Die Schöpfung aus Nichts verwerfend und anerkennend, daß die ideale ewige Welt im Worte unſichtbar iſt, entſteht für Erigena die große Frage begreiflich zu machen, wie die primordialen unſichtbaren Urſachen, in eine ſichtbare Welt übergehen, ohne den kirchlichen Begriff der Schöpfung aus Nichts zuzulaſſen. Durch den Mund ſeines Zög-

---

1) Aeternaliter ergo in monade omnes numeri subsistunt, et *dum ab ea profluunt*, in ea esse non desinunt, quoniam statum suum naturalem deserere non possunt; nam sive multiplicantur, sive resolvuntur, ab ea veniunt et in eam redeunt.

2) *D.:* Nunc vero veluti expergefactus in me ipsum rediens, interiorisque luminis radium luculentius perspiciens, ea quae a te dicta sunt, cognoscere incipio. Conaris enim, ut opinor, suadere omnes numeros ex monade veluti ex quodam fonte manantes, instar duorum fluminum ex una vena surgentium, profluere, inque duos alveos segregatos, quorum unus per interiores poros naturae, hoc est, per intellectum et rationem; alter vero per exteriores visibilium rerum species decurrunt, et per sensus donec simul in memoriam confluant, in qua multipliciter formantur. Lib. III. 12.

rings ſtellt er folgende Frage auf: „Wie iſt es doch möglich, daß unkörperliche Dinge, die wegen der großen Vortrefflichkeit ihrer Natur nicht nur von den Sinnen, ſondern auch von dem Gedächtniſſe und der Einbildungskraft weit entlegen ſind, dem Gedächtniſſe und den Sinnen in Bildern und ſichtbaren Figuren, gleichſam in gewiſſen Körpern erſcheinen können? Das, ſagt der Schüler, ſehe ich noch nicht ein [1])." Man bemerke wohl die ſtillſchweigende Vorausſetzung dieſer Frage, daß es die primordialen Urſachen ſelbſt ſind, die im Worte des Vaters beſtehen, und göttlicher Natur ſind, die uns erſcheinen; denn wer eine wirkliche Schöpfung der Exiſtenzen, die von den Ideen verſchieden ſind, anerkennt, für den fällt dieſe Frage von ſelbſt weg. Die direkte Antwort auf dieſe Frage ſcheint der Meiſter zuerſt ablehnen zu wollen; die Natur geiſtiger Dinge zu faſſen, gehe über das Vermögen ſeines Geiſtes, hierbei walten höhere göttliche Geſetze, dem Menſchen unerforſchlich; denn welcher Menſch vermöchte zu erklären, wie die Seele des Moſes ſichtbar bei der Transfiguration des Herrn, oder die Seele Samuels dem fragenden Saul erſchienen ſeien. Die Wißbegierde des Zöglings durch dieſe Antwort vielmehr gereizt als befriedigt, dringt auf beſtimmtern Aufſchluß, um ſo mehr, weil der Meiſter mit den Worten ſchloß, daß er ſich an die klaren Beiſpiele der Natur halte, worüber unter echten Philoſophen kein Streit ſei [2]).

Auf dies Andringen ſeines Schülers enthüllt der Meiſter endlich die ganze Tiefe ſeiner Ideen über die Schöpfung, die er bisher mehr angedeutet als klar ausgeſprochen hatte. So bemerkte er zum Beiſpiel ſchon im erſten Buche, daß unkörperliche Eſſenzen es wohl vermögen, durch ihr harmoniſches Zuſammentreffen Körper zu erzeugen, ohne jedoch ihren natürlichen Stand und unwandelbare Energie zu verlaſſen. Als Beiſpiel führt er den Schatten an, der durch das Zuſammentreffen des Lichtes mit einem Körper ſichtbar wird, ohne daß das Licht oder der Körper in den Schat-

1) Lib. III. 13.

2) Nos autem ad manifestissima naturae exempla recurremus, de quibus nemo recte Philosophantium contendit.

ten übergehen. Der Schatten aber löſt ſich auf, indem er in ſeine primordialen Urſachen, das Licht und den Körper wieder übergeht [1]). Dieſe ſeine Grundidee entwickelt Erigena hier ausführlicher. Er bemerkt, daß Formen und Farben, nach Ausſage der Verſtändigen unkörperliche Dinge ſind; die Materie ſelbſt, die durch ſich keine Formen hat, iſt auch nichts Körperliches. Wenn aber Quantitäten und Qualitäten, unkörperliche Dinge, zuſammentreten, bilden ſie die geſtaltloſe Materie, die mit Formen und Farben angethan, in die verſchiedenen Körper übergeht. Auf ſolche Weiſe entſpringt das Körperliche aus dem Unkörperlichen. Daraus folgt aber, daß die Körper nicht aus Nichts, ſondern aus Etwas entſtehen; denn wer möchte behaupten, daß die vorgenannten Veranlaſſungen; Quantitäten, Qualitäten, Formen, Geſtalten, Farben, Zeiten und Orte nichts ſind [2]). Durch dieſe Gründe überzeugt, entgegnet der Schüler, daß man dennoch annehmen müſſe, daß die vier Elemente, aus denen alle Körper gebildet ſind, und in die ſie wieder übergehen, aus Nichts geſchaffen ſeien. M.: „Was würdeſt du denn ſagen von den primordialen Urſachen, von denen wir ſchon ſo viel geſprochen? Warum werden ſie Urſachen genannt, wenn ſie nicht in ihre Wirkungen übergehen? Denn wenn alle Körper aus den Elementen, die Elemente

1) Incorporea vero naturali suo concursu mirabilique harmonia ita corpora conficiunt, ut naturalem suum statum immobilemque vigorem nullo modo deserant habere: quemadmodum, ut quadam similitudine utamur, ex luce et corpore umbra nascitur; neque tamen lux neque corpus in umbram movetur, umbra vere dum solvitur in causas suas, corpus videlicet atque lucem intelligitur redire. Lib. I. 60.

2) *M.:* Si ergo formae atque colores in numero rerum incorporalium computantur, qua ratione sensibus corporeis succumbunt, profer si potes... Materia ipsa carens forma atque colore, omnino invisibilis et incorporea... Quantitates et qualitates, dum per se incorporeae sint, in unum coeuntes informam efficiunt materiam, quae adjectis formis, coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur... Ex rebus itaque incorporeis corpora nascuntur... *Corpora ergo non de nihilo, sed de aliquo fiunt.* Non enim quis dixerit, praedictas eorum occasiones nihil esse, h. e. quantitates et qualitates, formas vel species, colores, loca vel tempora. Lib. III. 14.

aber aus Nichts ſind, ſo müßte man dann auch ihre Urſache für Nichts halten; und doch ſind es dieſe, die Gott der Vater in ſeinem Worte gemacht hat. Und wenn dem ſo iſt, wird das Nichts nicht Nichts, ſondern Urſache ſein. Wenn ſie aber Urſache iſt, ſo iſt ſie beſſer, als die Dinge, deren Urſache ſie iſt. Entweder alſo iſt das Wort Gottes, in dem der Vater Alles gemacht hat, Nichts; oder man müſſe eine andere Urſache außer dem Worte annehmen, die Nichts genannt wird, aus welcher Gott Alles gemacht habe, und in der Er Alles, bevor es wurde, gründete, denn ſonſt wäre es nicht Urſache. Wenn aber dies ſo iſt, ſehe ich nicht ein, mit welchem Grunde man es Nichts heiße. Vielmehr möchte ich behaupten, daß dieſe Urſache eher Alles als Nichts ſei; denn in der Urſache beſteht Alles dasjenige, deſſen Urſache es iſt, primordialiter und cauſaliter [1]).

Durch alle dieſe dialektiſchen Spitzfindigkeiten will Erigena das katholiſche Dogma von der Schöpfung aus Nichts umſtoßen, um ſein eigenes Syſtem an die Stelle zu ſetzen, und zu dem zuletzt ausgeſprochenen Endreſultat, daß Gott Alles ſei, zu gelangen, eine Behauptung, die er ſo oft im Verlaufe ſeines Werkes ausgeſprochen hat. Nach ſeinem Emanations-Syſtem ſchafft der Vater in ſeinem Sohne oder Worte die primordialen Urſachen, die göttlicher Natur und Weſens ſind; dieſe aber bringen nothwendig ihre Wirkungen hervor, denn ſonſt würden ſie nicht Urſache ſein oder heißen

1) *M.:* Quid ergo dicturus es de primordialibus causis, de quibus multa diximus? Quaerendum est enim, quare causae dicuntur, si in effectus suos non procedunt? Siquidem si omnia corpora ex elementis, elementa vero de nihilo, illorum causa videbitur esse nihil, non autem ipsae, quas Deus pater in verbo suo fecit. Et si ita, non nihil erit nihil, sed erit causa. At si fuerit causa, melior erit his quorum causa est, et necessario signetur, ut aut verbum Dei nihil sit, in quo pater omnia fecit.... aut extra verbum verbi causa quaedam ponatur, quae nihil dicitur, de qua Deus omnia fecit, et in qua omnia, priusquam fuerint, constituit, aliter enim causa non est. Et si ita est, qua ratione dicitur nihil, non video. *Prius siquidem dixerim eam omnia esse quam nihil.* In causa namque omnia, quorum causa est, causaliter et primordialiter subsistunt.

können. Da aber, wie wir ſchon gehört haben, in Gott nichts Zufälliges iſt, ſondern alle ſeine Ideen ewig ſind und ſeinem Weſen inhärirend, die Ideen aber zugleich Urſachen ſind, und als ſolche Wirkungen hervorbringend; ſo iſt die reelle Welt ewig und nothwendig mit der idealen verbunden, in die ſie einſt wieder übergehen wird, wenn die Schattenriſſe der Dinge verſchwinden, und Gott allein ſein wird.

§. 10.

Die letzten Grundzüge im Syſteme des Erigena.

Es möchte das Bisherige wohl hinreichen, um die neugeborne Begeiſterung für Erigena, als einen tiefſinnigen katholiſchen Philoſophen etwas zu mäßigen. Um es aber unſererſeits an nichts ermangeln zu laſſen, was den Verehrern des Erigena über deſſen Verirrungen die Augen eröffnen möchte, wollen wir noch den Schluß dieſer ganzen Unterſuchung, der ſein ganzes Syſtem gleichſam in ihren Brennpunkt zuſammendrängt, herausheben.

Er kommt noch einmal auf den Satz zurück, daß die primordialen Urſachen im Worte Gottes ewig ſind, ſo daß keine Zeit geweſen, in der ſie nicht waren. Unvernünftig ſei es daher, behaupten zu wollen, daß von Nichts angefangen habe, was ewig exiſtire. Außer dem Worte aber könne man auch nicht das Nichts ſetzen, weil man auf die Weiſe in den Manichäismus verfiele, welcher am Anfange der Dinge zwei entgegengeſetzte Prinzipien annimmt, als wenn das Nichts etwas Exiſtirendes ſein könnte. So haben z. B. einige weltliche Philoſophen eine ewige Materie fingirt, aus der Gott Alles gemacht habe. Alle Täuſchungen der Art ſind endlich vor dem Lichte der Wahrheit verſchwunden, welches lehrt, daß Alles aus *einem* Prinzip herrühre, daß es ewig im Worte Gottes beſtehe, in welchem Alles Eins iſt (ἓν καὶ πᾶν) [1].

Wie hat man es denn zu verſtehen, wenn die Kirche lehrt: Gott habe Alles aus Nichts geſchaffen? Darauf wird geantwortet: daß es

1) Quas omnes delusiones lux veritatis expulit, ab uno principio omnia esse praedicans, et nil in natura rerum visibilium et invisibilium inveniri .... quod non in verbo Dei unigenito aeternaliter non constat, *in quo omnia unum sunt*, ἓν καὶ πᾶν.

war und es war nicht. Es war immer im Worte Gottes causaliter und potentialiter; es war aber nicht, bevor es durch Erzeugung in Formen und Geſtalten, Zeiten und Orte, und andere Zufälligkeiten emanirte[1]). Man wolle bemerken, daß das Wort Schaffen, womit Erigena im Anfang ſo freigebig war, nunmehr verſchwunden iſt. Statt deſſen bedient er ſich hier, wo er in das Heiligthum ſeines Syſtems eingegangen iſt, ſtets der Worte Zeugen, Entfließen und anderer Ausdrücke von gleicher Bedeutung. Auch darf es uns nicht entgehen, daß er Formen, Geſtalten, Zeiten und Orte für lauter Zufälligkeiten erklärt; denn das Weſen der Dinge ſind die primordialen Urſachen, die mit dem Worte Gottes eins ſind. Demnach, fährt Erigena fort, gibt es keine Natur, von der man nicht ſagen könnte, ſie war, ſie iſt und wird immer ſein, und auch umgekehrt; ſie war nicht, ſie iſt nicht, und wird nimmer ſein. In den primordialen Urſachen war ſie immer, ſie fängt aber an, inſofern ſie mittelſt zeitlicher Urſachen zu erſcheinen beginnt. Die zeitlichen Urſachen ſind Qualitäten und Quantitäten u. ſ. w. und andere Zufälligkeiten, welche den Subſtanzen durch Zeugung zeitlich ankleben. Dieſe Zufälligkeiten werden dieſe wieder abſtreifen, wenn jede Subſtanz von allen vergänglichen Zufälligkeiten geläutert, und von Allem, was zu dem Stande ihrer eigentlichen Natur nicht gehörte, befreiet ſein wird. Alsdann werden ſie zu ihrer natürlichen Schönheit verklärt, in Gott ſelbſt verwandelt, und Gott werden nicht durch die Natur ſondern durch die Gnade[2]).

1) Siquidem semper erant in verbo Dei causalitér, vi et potestate . . . Semper non erant priusquam *per generationem* in formas et species, loca et tempora, inque omnes *accidentia* . . . *profluerent.* Lib. III, 15.

2) Nulla nutura sensibus seu intellectibus succumbens reperietur, de qua veraciter dici non possit, semper erat, et est, et erit; et semper non erat, nec est, nec erit. Siquidem incommunabiliter et erat. et est, et erit prima constitutio in sapientia Dei per primordiales causas . . . . . Inchoat quoddummodo esse, in quantum *ex temporalibus causis incipit apparere.* Causas autem temporales dico qualitates et quantitates et caetera, quae substantiis accidunt *tempo-*

Daß dieſe Schöpfungstheorie eine ganz andere als die katholiſche ſei, wird wohl Jedermann einſehen. Die ewigen Subſtanzen ziehen ſie ſich durch Erzeugung allerlei Zufälligkeiten zu, die ſie wie Kleider anlegen[1]). Nachdem ſie aber dieſelben abgeſtreift haben, glänzen ſie wieder in ihrer urſprünglichen Schöne, werden in Gott ſelbſt verwandelt, ja ſie werden Gott ſelbſt, nicht durch Natur ſondern Gnade. Die letzten Worte ſcheinen allerdings eine dem katholiſchen Glauben gemachte Konzeſſion zu enthalten, niemals jedoch hat die Kirche gelehrt, daß die Auserwählten durch die Gnade in Gott verwandelt und Gott ſelbſt werden. Was aber mehr iſt, und was entſchieden beweißt, daß dieſe Beziehung auf die Gnade nur eine ſcheinbare Konzeſſion iſt, das ſagt Erigena ſelbſt ausdrücklich, indem er am Ende ſeines Werkes erklärt: „Kein Menſch wird der natürlichen Güter, in denen er gemacht worden, beraubt werden, möge er gut oder ſchlecht in dieſem Leben gehandelt haben; alsdann wird der unausſprechliche und unbegreifliche Ausfluß der göttlichen Güte und Freigebigkeit in der ganzen menſchlichen Natur zum Vorſchein kommen, denn in Keinem wird geſtraft werden, was vom höchſten Gute ausfließt[2]). Dieſe Behauptung iſt die logiſche Folgerung der pantheiſtiſchen Grundlagen ſeines ganzen Syſtems; alle Naturen ſind dem Weſen nach göttlicher Art, und können als ſolche zuletzt keiner Strafe unterliegen.

Erigena fährt nun fort, gegen die Schöpfung aus Nichts folgendergeſtalt zu argumentiren. M.: Was meinſt du, hat wohl das Wort Gottes, in dem Alles gemacht iſt, Alles geſehen, was in

raliter per generationem. Solvuntur enim in ea, quando omnis substantia ab omnibus corruptibilibus accidentibus purgatur, et ab omnibus, quae ad statum suae propriae naturae non attinent, absolvetur; solis naturalibus virtutibus decora .... *inque ipsum Deum conversa,* Deusque non natura sed gratia facta.

1) In quibus velati quibusdam vestimentis operta.

2) Ita ut nemo hominum naturalibus bonis, in quibus conditus erat, privetur, *sive bene sive male in hac vita vixerit*; ac sic divinae bonitatis et largitatis ineffabilis et incomprehensibilis diffusio in omnem humanam naturam apparebit, dum in nullo punitur, quod a summo bono manat. Lib. V. 39.

Ihm gemacht ist. Sch.: Ich halte dafür, daß Er gesehen habe, was Er machte und was in Ihm gemacht ist. M.: So recht. Sage mir aber, wie Er gesehen habe mit körperlichen Sinnen oder mit dem Verstande? Sch.: Ich möchte nicht sagen; der Herr habe mit körperlichen Sinnen oder mit dem Verstande gesehen, was Er gemacht hat. Denn als unkörperlich hat Er keine Sinne; auch hat Er, eigentlich gesprochen, keinen Verstand, weil Er über allen Verstand erhaben ist[1]). Die Behauptung, daß man Gott nicht eigentlicher Weise Verstand zuschreiben kann, ist durchaus falsch und unzulässig. Der Verstand der Geschöpfe ist eine Vollkommenheit, und alle Vollkommenheiten der Geschöpfe sind in Gott auf unendliche Weise[2]). Vielmehr könnte man sagen, daß wir auf uneigentliche Weise Verstand besitzen, weil unser Verstand endlich ist. Unpassend aber wäre es, statt endlich, uneigentlich zu sagen. Erigena hat daher Unrecht wenn er fortfährt zu behaupten, daß man nur metaphorischer Weise Gott Verstand zuschreibe[3]). Wer da weiß, was eine Metapher sei, wird sogleich das Verkehrte dieser Behauptung einsehen. Der hl. Thomas hat in der unten zitirten Quästion die ganze Materie von den göttlichen Namen ausführlich und gründlich abgehandelt. Darin besteht eben die Sophistik des Erigena, daß er unvermerkt ein Wort einschiebt, das der Wahrheit eine falsche Wendung gibt, und das ihm dazu dient eine Unwahrheit scheinbar zu beweisen. So sagte er z. B. vorhin: Nihil est praeter Deum et extra Deum; das letztere ist wahr, das erste falsch. Auf diese sophistische Weise fährt er also weiter fort: „Gott sieht also durch keine Kreatur, weder eine körperliche noch unkörperliche, Er der die Instrumente keiner Kreatur bedarf, um dasjenige zu sehen, was

1) *M.*: Num arbitraris verbum Dei, in quo facta sunt omnia, vidisse omnia, quae in eo facta sunt? *D.*: Arbitror sane. *M.*: Recte arbitraris. Dic itaque quomodo vidit, utrum sensu corporeo, an intellectu? *D.*: Nec sensu dixerim nec intellectu Dominum vidisse quae fecit. Sensu quidem corporeo caret, qui incorporeus est, nec proprie intellectus dicitur, qui exuperat omnem intellectum. Lib. III. 17.

2) St. Thomas. Sum. Theol. P. 1. q. 13.

3) Intellectus tamen per metaphoram dicitur.

Er machen will [1]). Das heißt alſo: Gott ſieht weder durch Sinne noch durch Verſtand. Er kennt aber die Beſtimmungen ſeines Willens; denn was Er gemacht hat, hat Er wollend gemacht [2]). Es iſt leicht von dieſer Prämiſſe zum Schlußſatz des Erigena zu gelangen: Das göttliche Weſen iſt von dem göttlichen Willen nicht verſchieden. Die Dinge aber ſind die Willensbeſtimmungen Gottes, mithin ſind ſie göttlichen Weſens oder Natur. Wir wollen aber Erigena ſelbſt dieſen Syllogismus entwickeln laſſen, damit nicht geſagt werde, wir hätten ſeinen Worten einen andern Sinn untergeſchoben.

M.: Nun frage ich Dich aber: ob ein Anderes ſind die göttlichen Willensbeſtimmungen, die Gott ſieht, und ein Anderes das von Ihm gemachte, das Er als ſeine Willensbeſtimmungen ſieht [3])? Der Schüler bemerkt ſogleich das Verfängliche dieſer Frage und lehnt die Antwort ab: „Ich bin hier im Gedränge, erwiedert er; denn ſage ich ein Anderes, ſo folgerſt Du: Ein Anderes iſt alſo der göttliche Wille, ein Anderes, was Er gemacht hat, und das Er nicht als ſeinen Willen ſieht [4])." Sage ich aber: Nicht ein Anderes, ſo folgt daraus daß der Wille Gottes gemacht ſei, daß Gott ſeine Willensbeſtimmungen gemacht habe, und was gemacht ſei, ſein Wille ſei. Eins und daſſelbe ſind alſo die göttlichen Willensbeſtimmungen, und was Gott gemacht hat [5])." Der Schüler repräſentirt hier offenbar das katholiſche Bewußtſein, und er ſträubt ſich den Glauben der Kirche an die Schöpfung der Welt, als Et-

1) Non ergo per creaturam videt sive corpoream sive incorpoream, qui nullius creaturae instrumento indiget ad ea videnda, quae vult facere.

2) Cognoscere autem suam voluntatem dominum pium dicere et justum est; unumquodque vero eorum, qua facta sunt, volens fecit.

3) Sed dicas flagito, utrum aliud sunt divinae voluntates, quas Deus videt, et aliud facta, quae ut suas voluntates videt?

4) Coarctor enim undique, namsi dixero aliud, mox dicturus eris: Non ergo ut suas voluntates Deus videt, quae fecit . . . Igitur si aliud est divina voluntas, et aliud quod fecit, non ut suam voluntatem vidit.

5) Si autem dixerim: non aliud, necessario sequetur: Voluntas Dei igitur facta est, et voluntates suas fecit, et quae fecit, voluntates sunt . . . . Unum igitur et id ipsum sunt divinae voluntates et quae Deus fecit.

was von Gott Verſchiedenes aufzugeben. Daher fährt er alſo fort: „Ich fürchte, Du werdeſt mich dazu zwingen, entweder den göttlichen Willen von Gott zu trennen; oder weil dies kein Vernünftiger ſagen wird, werde ich genöthigt, zu ſagen: Der Herr und ſein Wille und Alles, was Er gemacht hat, iſt eins und daſſelbe. Sogleich aber wirſt du denn, kraft des Syllogismus, mich zu ſchließen nöthigen: Gott hat ſich alſo ſelbſt gemacht, wenn ſeine Willensbeſtimmungen nicht außer ſeiner Natur ſind, und weil Er auch nicht ſeine Willensbeſtimmungen als etwas Verſchiedenes von dem, was er gemacht hat, ſieht. Und wenn dem ſo iſt, wer könnte denn an der Ewigkeit aller Dinge, die in Gott gemacht ſind, zweifeln; weil ſie nicht allein als ewig und gemacht, ſondern als Gott ſelbſt begriffen werden müßten[1]).

Zu dieſem Schluſſe wollte der Meiſter ſeinen Zögling führen, und er läßt ihn alſo ſeine eigene Idee unumwunden ausſprechen, Indeſſen möchte ihm dieſe ſeine antikatholiſche Behauptung noch nicht hinlänglich bewieſen ſcheinen. Daher läßt er ſich noch von ihm neue Einwendungen machen, und ſich erſuchen, eine ſo wichtige Wahrheit deutlicher und überzeugender zu entwickeln. Es ſpinnt ſich alſo das Geſpräch weiter fort, um noch einmal zu demſelben Endreſultat zu gelungen. M.: „Dein Zweifel bezieht ſich auf den göttlichen Willen oder die Willensbeſtimmungen, oder auf die unausſprechliche Vielfältigkeit des göttlichen Willens; denn der eine Gott iſt in ſich vielfach; ob es etwa zu der einfachen Natur der höchſten Güte gehört, daß außer ihr et-

1) Et si hoc datum fuerit, vereor, ne me compellas, unum e duobus fateri, aut videlicet segregari voluntatem Dei a Deo, ita ut aliud sit Deus, et aliud sua voluntas. Aut si hoc non sinit vera ratio dicere, necessario fatebor, et dominum et voluntates suas et omnia, quae fecit, unum et idem esse; ac sine mora ratiocinationis virtute cogente concludetur: Deus igitur se ipsum fecit, si non extra ejus naturam suae voluntates sunt, et non aliter vidit suas voluntates, et aliter, quae fecit, sed ut suas voluntates videt, quae fecit. Et si ita est, quis de aeternitate omnium, quae facta sunt in Deo dubitaret, *quando non solum facta et aeterna, verum etiam Deus esse intelliguntur.*

was Anderes ſei oder nicht, während du nicht daran zweifelſt, daß Er ſeine Willensbeſtimmungen nie entbehrt habe[1])." Auch hier ſchiebt Erigena die Häreſie ein, welche die Grundlage ſeines ganzen Syſtemes bildet, als wenn ſie keines weitern Beweiſes bedürfe; denn, ſagt er, Gott iſt zugleich einfach und vielfach. Es iſt geradeſo, als wenn jemand ſagte: „Ein Künſtler habe allerlei Ideen und Willensbeſtimmungen zu ſeinen Werken, alſo iſt der eine Künſtler zugleich vielfach. Solche Behauptungen können nicht umhin, Erigena unſern modernen Pantheiſten theuer zu machen; denn eben auf dieſem Grundſatze, daß Gott zugleich einfach und vielfach, unendlich und endlich iſt, ſind ihre Syſteme gebauet. Der gelehrige Schüler aber geſteht, daß Unſinn wäre zu ſagen, daß Gott, in dem kein Zufall iſt, nicht immer im Beſitz ſeiner Willensbeſtimmungen wäre. Darauf bauet der Meiſter ſeine Folgerungen: „Die göttlichen Willensbeſtimmungen ſind ewig, weil Der, deſſen Willen ſie ſind, ewig iſt. Was Gott gewollt, hat Er ſtets gehabt und ſtets geſchauet. Für Gott iſt alſo Nichts zukünftig. Alles alſo, was Er machen wollte hatte er ſtets in ſeinem Willen, und dieſer Wille geht demjenigen nicht voran, von dem Er will, daß es werden ſoll. Er iſt daher, gleich ewig mit ſeinem Willen, denn Er, dem Alles gegenwärtig iſt, wartet nicht auf das Werden als auf ein Künftiges. Sein Wille iſt die allgemeine Urſache, ſeine Anſchauung, Wirkung und Vollendung. Daher geſchieht ohne Verſchub Alles, was Er als das zu Machende ſchauet. Wenn daher alles, von dem Er will, daß es werden ſoll, und von dem Er ſieht, daß es zu machen iſt, und wenn Alles, was Er will und ſieht, nicht außer Ihm, ſondern in Ihm iſt und in Ihm nichts iſt, was Er nicht ſelbſt iſt, ſo folgt, daß Alles, was Er will und ſieht, gleichewig iſt, wie Er,

1) Quamvis ut opinor de voluntate divina dubites, seu de voluntatibus, seu de ineffabili divinae voluntatis multiplicitate; *Deus enim unum multiplex in se ipso est;* utrum ad summae bonitatis simplicem naturam pertineant, ut non aliud praeter ipsum sint, annon, dum tamen suis voluntatibus carnisse non dubitas.

ſofern ſein Wille und Schauen und Weſen eins ſind[1]).

Der Zögling findet dieſen Schlußſatz ſo bündig, daß er ohne Bedenken ausruft: „Du zwingſt mich einzugeſtehen, daß Alles, was gemacht und ewig iſt, der Herr ſelbſt ſei[2])." Er wiederholt die Behauptungen des Meiſters von der weſentlichen Einheit des Seins, Wollens und Schauens in Gott, und findet es der Vernunft gemäß, daß im Wollen und Schauen Gottes nichts ſei, als Er ſelbſt; denn die einfache Natur duldet in ſich Nichts, was ſie nicht ſelbſt ſei. Es müſſe daher, meint er, jeder fromme Philoſoph bekennen, daß Alles, was in Gott ſei, ewig, ja Gott ſelbſt iſt[3]). Dennoch ſehe er nicht vollkommen ein, wie die göttliche Natur, außer der Nichts iſt, und in der Alles beſtehe, Nichts in ſich aufnehme, was ihr nicht coeſſentiel ſei? Auf dieſe Frage antwortet der Meiſter, daß ſein Schüler wohl nicht daran zweifle, daß die göttliche Natur Alles in ſich ſchaffe und erhalte, weil außer ihr Nichts iſt, noch ſein kann. Dir aber, fährt er fort, ſcheint ein Anderes zu ſein dieſe Natur ſelbſt, die überweſentlich iſt; und ein Anderes, was ſie in ſich erſchafft, und du findeſt es

---

1) Divinae ergo voluntates aeternae sunt, quoniam ipse, cujus voluntates sunt, aeternus est . . . Ea, quae voluit, semper habuit et semper vidit . . . Nihil Dei futurum est. Omnia itaque, quae facere voluit, in suis voluntatibus semper habuit. Non enim in eo praecedit ille id, quod vult fieri. Ipsius enim voluntati coaeternum est, siquidem non expectat fieri, quod vult, quasi futurum, cujus voluntas omnium causa est, et visio effectus et perfectio. At si voluntas ejus visio ejus est, et visio voluntas, est omne quod vult, substracto omni intervallo. Fit enim, nullâ morâ interpositâ, quod videt faciendum. *Ac si omne, quod vult, fieri et faciendum videt et non extra se est, quod vult et videt, sed in se, nihilque in ipso est, quod ipse non sit, sequitur, quod omne, quod videt et vult, coaeternum ei intelligatur, si voluntas illius et visio et essentia unum est.*

2) *D.: Cogis jam nos fateri, omnia quaecunque aeterna et facta dicuntur Dominum esse.*

3) Et si ita est, de aeternitate omnium, quae in Deo sunt, immo etiam quae Deus sunt, nemo pie philosophantium debet ignorare.

daher unzulässig, daß sie sich selbst schaffe[1]). Sch.: Du hast hier meine eigentliche Meinung von Gott und den Geschöpfen gerathen."

Der katholische Glaube des Zöglings wird nun durch folgendes sophistisches Gewebe noch mehr verwirret. „Innerhalb des Herrn, sagt dieser, sehe ich Nichts als Ihn selbst, und die von Ihm geschaffene Kreatur. M.: In Gott siehst du also, was nicht Gott ist. Sch.: Aber doch als Etwas von Gott Geschaffenes. M.: Was scheint dir denn; hat nicht Gott Alles, was Er machte, gesehen, bevor es wurde? Sch.: Ohne Zweifel. M.: Er sah also, was Er machen wollte, und nicht ein Anderes. Sch.: So ist es. M.: Sage mir denn, Lieber, wo waren die Dinge, die Gott sah, bevor sie wurden? Wie hat Er das noch nicht gemachte Geschöpf gesehen, bevor es gemacht worden? Und zwar sah Er nicht ein Anderes als das Geschöpf; denn Alles, was ist, ist Gott oder Geschöpf. Folglich sah Er sich selbst, bevor Er Alles machte, oder Er sah die Kreatur, die noch nicht geschaffen war. Wie sah Er denn, was noch nicht war? Wenn sie in Ihm war, und darum gesehen wurde, weil sie war, so hat Er wahrlich vor der Kreatur Etwas gesehen, was noch nicht Kreatur war. Wenn also Gott allein aller Kreatur vorangeht, so kann Er, bevor Er die Kreatur machte, nichts Anderes gesehen haben als entweder sich selbst, oder Etwas in Ihm Ewiges, und eine mit Ihm gleich ewige Kreatur[2]). Denn darüber sind wir einig, daß der Herr Alles vorhergesehen hat, was Er machen wollte; denn nicht unwissend oder nicht vorhersehend hat Er Alles gemacht."

Der Schüler sieht sich hier abermals in die Enge getrieben und spricht: „Antworte ich, Gott habe in sich Alles gesehen, was Er machen wollte, so bin ich genöthigt einzuräumen; Er habe sich selbst gesehen, weil die Geschöpfe noch nicht waren, und vor denselben Nichts war, als Er selbst. Daraus würde folgen, daß Sich selbst

1) Ita tamen ut aliud sit ipsa (natura divina) quia supersubstantialis est, et aliud, quod in se creavit, nam seipsam creare non tibi verisimile videtur.

2) Si autem solus Deus ante omnem creaturam sinitur esse, nil aliud praecessit creaturam, quod Deus videret, antequam faceret creaturam, nisi aut ipse, aut aeterna in se et *coaeterna sibi creatura*,

ſehend, bevor Er Alles machte, Er Selbſt Alles ſei, was gemacht iſt. Wenn Er Alles ſah, was Er in ſich machte, ſo iſt er Schöpfer und Geſchöpf zugleich[1]). Antworte ich aber: Gott ſah das Geſchöpf, bevor es wurde, ſo folgerſt du ſogleich: Das Geſchöpf war alſo, bevor es wurde, und wenn Gott in ſich das Geſchöpf ſah, bevor es wurde, ſo hat Er allezeit in ſich, was Er ſah, weil in Ihm kein Accidenz iſt. Sein und Sehn ſind in Ihm eins, Er ſah alſo allezeit die Kreatur, die daher ewig iſt; denn Alles, was Gott ſieht, iſt wahr und ewig[2])."

Um ſeinen katholiſchen Glauben wo möglich noch zu retten, ſchlägt der Schüler als Ausweg vor, man müſſe unterſcheiden zwiſchen der Kreatur, inſofern ſie im Wiſſen Gottes ewig iſt, und der Kreatur inſofern ſie unter Zeitbedingungen eine eigene Exiſtenz in ſich habe[3]). Aber ſo weit iſt er ſchon von den Sophismen ſeines werthen Lehrers umſponnen, daß er ſelbſt dieſe katholiſche Unterſcheidung als unſtatthaft verwirft und alſo in dem Sinne des Meiſters fortfährt: „Daraus würde aber folgen, Gott habe das werdende Geſchöpf nicht vorhergeſehen, ſondern dasſelbe nur inſofern es in Ihm ewig ſei, welches offenbar gegen die katholiſche Wahrheit ſei[4])." Dieſe Rückſicht ſcheint ihm ſo gewichtig, daß er nunmehr die nachfolgenden Behauptungen als heilige Wahrheiten aufſtellt:

---

1) Ac per hoc, si omnia, quae facienda erant, in se ipso vidit, priusquam fierent, necessario seipsum vidisse, vera docebit ratio, *et ipse erit omnia, quae fecit.* Si ea quae vidit, in se ipso fecit, et erit factor et factum.

2) Si autem semper vidit, quod vidit, semper erat, quod vidit, omne enim, quod Deus videt, verum et aeternum est. Alle dieſe unkatholiſche Sophismen hat der hl. Thomas widerlegt. Sum. Theol. P. 1, quest. 14. De scientia Dei.

3) Duplex de creatura dabitur intellectus: unus qui considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione; alter qui temporalem conditionem ipsius veluti postmodum in se ipsa.

4) Ac per hoc non ea, quae facta sunt, antequam fierent, vidit, sed ea solummodo, quae aeterna sunt in seipso, vidit; et si quis hoc dederit, catholicae fidelium professioni videbitur resistere.

„Die heilige Weisheit bekennt, Gott habe nicht ein Anderes in ſich geſehen, bevor es wurde, und ein Anderes, nachdem es in ſich geworden; ſondern Dasſelbe ſei ewig geſehen und ewig gemacht worden, und zwar in Gott ſelbſt und nicht außer Ihm. Denn wenn ein Anderes wäre die Natur der göttlichen Güte, ein Anderes, was Er anſehe und gemacht habe, und in ſich ſah und machte, ſo wäre dadurch die Einfachheit der göttlichen Natur vernichtet, wenn ſie in ſich ein Anderes erkannt habe, was ſie nicht ſelbſt ſei, welches ſchlechterdings unmöglich iſt. Wenn daher nicht ein Anderes iſt die göttliche Güte und ein Anderes, was ſie in ſich als ihr Werk ſah, ſondern die eine und ſelbe Natur, deren Einfachheit unverletzlich und deren Einheit unzertrennlich iſt; ſo muß man fürwahr zugeben, daß Alles überall derſelbe Herr iſt, ganz im Ganzen, Machen und Gemachtes, Sehendes und Geſehenes, Zeit und Ort, das Weſen, die Subſtanz und das Accidenz aller Dinge, und, um es ſchlechthin zu ſagen, iſt Er Alles was wahrhaft iſt und nicht iſt; überſeiend in dem Seienden; überſubſtantiel in den Subſtanzen; als Schöpfer über alle Kreatur, als Geſchöpf innerhalb aller Kreatur, und unterhalb aller Kreatur beſtehend, von Sich ſelbſt anfangend, und Sich ſelbſt durch Sich ſelbſt bewegend und zu Sich ſelbſt bewegt, und in Sich ſelbſt ruhend; durch Gattungen und Arten in Sich ſelbſt ins Unendliche vervielfältigt, ohne die Einfachheit ſeiner Natur zu verlaſſen und die Unendlichkeit ſeiner Vervielfältigung in ſich zurückrufend; denn in Ihm iſt Alles Eins[1]). Bravo ruft der Meiſter, nun ſehe ich, daß du mein würdiger Zögling biſt."

1) Sancta siquidem sophia non alia profitetur dominum in se ipso, priusquam fuerint vidisse, et alia postmodum in se ipsis fecisse, sed eadem aeternaliter visa et aeternaliter facta, et hoc totum in Deo, et nihil extra dominum. Si autem aliud divinae bonitatis natura, et aliud quod in seipsa vidit faciendum, sed una atque eadem est natura, cujus inviolabilis est simplicitas et inseparabilis unitas, *profecto dabitur omnia ubique dominum esse*, et totum in toto, *et factorem et factum*, et *videntem et visum*, et tempus et locum, et essentiam omnium et substantiam et accidens, et ut simpliciter dicam, omne quod vere est, et non est, superessentialis in essentiis, super-

Wir empfehlen allen blinden Verehrern des Erigena, die ihn als den tiefſinnigen Begründer der ganzen ſcholaſtiſchen Philoſophie betrachten, dieſe Stelle insbeſondere zu ihrer Beherzigung, und fragen ſie, ob die hier aufgeſtellten Behauptungen, katholiſche Lehren oder pantheiſtiſcher Unſinn ſind? Zu dieſem Endreſultate hin, daß Gott Alles ſei, zielen alle ſeine ſophiſtiſchen Wendungen und dialektiſchen Labyrinthe, und was an manchen Stellen dunkel ſcheint, erhält von hier aus Licht und Verſtändniß. Folgende Parallelſtelle aus einer andern Schrift des Erigena möge ſich dem Vorhergehenden am paſſendſten hier anſchließen.

Auf den Wunſch ſeines Gönners Karls des Kahlen, überſetzte Erigena die Scholien des Mönches Maximus zu einigen Reden Gregors des Großen. Die Ueberſetzung iſt dem Könige dedizirt, und die Dedikation enthält unter andern folgende Stelle, die Erigena als dem Maximus entlehnt, anführt: „Er ſehe daraus, z. B. um nur Einiges zu ſagen, wie die Urſache aller Dinge, welche Gott iſt, zugleich einfach und vielfach ſei, und wie der Ausgang, d. h. die Vervielfältigung der göttlichen Güte durch Alles, was geſchehen iſt, indem ſie vom Höchſten bis zum Niedrigſten herabſteige, zuerſt durch das allgemeine Weſen aller Dinge, darauf durch die allgemeinſten Gattungen, dann durch die allgemeinern Gattungen, von da durch die beſondern und beſonderſten Arten durch Verſchiedenheiten und Eigenthümlichkeiten, und andrerſeits, wie eben dieſe Güte wieder in ſich zurückkehre, indem ſie ſich wiederum durch dieſelben Grade von der unendlichen und verſchiedenen Vervielfältigung aller Dinge zur einfachſten Einheit verſammele, welche in Gott und Gott iſt, ſo daß Gott Alles ſei und alle Dinge Gott ſeien[1]).“

substantialis in substantiis, super omnem creaturam creator, et *extra omnem creaturam creatus*, et infra omnem creaturam subsistens, a se ipso esse incipiens, et per seipsum seipsum movens, et ad seipsum motus, et in se ipso quiescens; per genera et species *in seipso in infinitum multiplicatus*, simplicitatem suae naturae non deserens et multiplicationis suae infinitatem in se revocans. *In ipso enim omnia unum sunt.*

1) Exempli gratia, ut pauca de pluribus dicam, quomodo causa omnium, quae Deus est, una sit simplex et multiplex, qualis sit pro-

§. 11.

Fortſetzung des Vorigen.

Unſerer Meinung nach möchte wohl das bisher Geſagte hinreichen, um Allen Denen die Augen zu öffnen, die dafür halten, man thue dem Erigena Unrecht, wenn man ihn des Pantheismus beſchuldigt. Um aber dennoch nichts unverſucht zu laſſen, was dazu beitragen kann, über dieſe ſeine Meinung das gehörige Licht zu verbreiten, wollen wir das Geſpräch zwiſchen dem Meiſter und ſeinem Lehrlinge weiter verfolgen. „Wir haben hinſichtlich der Einfachheit der göttlichen Natur gefunden, daß nichts in ihr wahrhaft und eigentlich verſtanden wird, was von ihr verſchieden und ihr nicht coeſſentiel ſei, weil Alles wahrhaft und eigentlich in ihr begriffen wird; und weil außer ihr nichts beſteht, ſo haben wir geſchloſſen, daß nichts wahrhaft und eigentlich exiſtirt, was nicht ſie ſelbſt ſei[1]). Sch.: Dies haben wir geſchloſſen. M.: Folglich müſſen wir den Herrn und das Geſchöpf nicht als zwei von einander getrennte Weſen betrachten, ſondern als eins und daſſelbe verſtehen[2])." Dies ſcheint zwar deutlich genug, um indeß allem Mißverſtande

---

ceſſio, id est multiplicatio divinae bonitatis per omnia, quae sunt, a summo usque divisum per generalem omnium essentiam primo, deinceps per genera generalissima, deinde per genera generaliora, inde per species specialiores usque ad species specialissimas, per differentias, proprietatesque descendens. Et iterum, ejusdem divinae videlicet bonitatis qualis sit reversio, id est congregatio per eosdem gradus, ab infinita eorum, quae sunt varia, multiplicatione, usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est, et Deus est; ita ut et Deus omnia sit, et omnia Deus sint. Siehe die Edition Erigenas von *Th. Gale*.

1) De simplicitate divinae naturae discussum, quod non in ea vere et proprie intelligitur; quod ab ea alienum sit, et non ei *coessentiale*; et quoniam omnia vere et proprie intra eam intelliguntur esse, non enim extra eam subsistunt, conclusum est, *ipsam solam esse vere et proprie in omnibus, et nihil vere et proprie esse, quod ipsa non sit.* Lib. III. 17.

2) Proinde non duo, a se ipsis distantia, debemus intelligere *Dominum et creaturam, sed unum et id ipsum.*

vorzubeugen, fährt der Meister also fort: „Die Kreatur besteht in Gott, und Gott wird in der Kreatur auf wunderbare und unaussprechliche Weise geschaffen, sich selbst offenbarend. Unsichtbar macht Er sich sichtbar; unbegreiflich begreiflich, verborgen offenbar; unbekannt bekannt, ungestaltet schön und gestaltet; überwesentlich wesentlich, übernatürlich natürlich; einfach zusammengesetzt, vom Zufälligen befreiet, unterwirft Er sich dem Zufälligen; unendlich macht Er sich endlich, unbegrenzt begrenzt, überzeitlich zeitlich, überräumlich räumlich, Alles schaffend, in Allem geschaffen, Alles machend in Allem gemacht; ewig nimmt Er einen Anfang, unbeweglich bewegt Er sich zu Allem, und wird Alles in Allem[1])."

Diese Stelle, wo Erigena seine Meinung, daß Gott Alles sei, so bestimmt ausspricht, hat man von Pantheismus freisprechen wollen wegen des Wortes: manifestans, sich offenbarend; als wenn er nicht am Ende gesagt hätte, Gott sei Alles in Allem. Wenn Gott Alles in Allem ist, was ist denn außer Ihm? Wenn der Apostel sagt: Gott wird dereinst Alles in Allem sein; so hat er es wahrlich nicht so gemeint, wie Erigena, und die Kirche hat diese Worte nie so verstanden. Denn weil die göttliche Natur und Substanz unveränderlich ist, so nimmt sie nie etwas Anderes in sich auf, so wenig wie sie in etwas Anderes übergehen kann. Um aber allem Mißverstande fernerhin vorzubeugen, fährt der Meister also fort: „Die höchste Güte steigt durch unaussprechliche Herablassung in Alles hinab, was ist, ja sie ist es selbst, vom Höchsten herab bis zum Niedrigsten, stets ewig

1) Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum et speciosum et superessentialis essentialem, et supernaturalis naturalem, et simplex compositum, et accidentibus liber accidentibus subjectum et accidens, et infinitus finitum, et incircumscriptus circumscriptum, et supertemporalis temporalem, et superlocalis localem, et omnia creans in omnibus creatum, et omnium factor in omnibus factus, et aeternus coepit esse, et immobilis movetur in omnia, *et fit in omnibus omnia.*

und ſtets gemacht von ſich ſelbſt in ſich ſelbſt, ewig von ſich ſelbſt in ſich ſelbſt gemacht, und während ſie ewig iſt, hört ſie nicht auf, gemacht zu ſein, und ſie macht ſich ſelbſt aus ſich ſelbſt. Denn ſie bedarf nicht einer andern Materie, die nicht ſie ſelbſt wäre, in der ſie ſich ſelbſt macht, denn ſonſt würde ſie ohnmächtig erſcheinen, und ſie würde in ſich unvollkommen erſcheinen, wenn ſie anderwärts einer Hülfe bedürfte, um erſcheinen zu können und vollkommen zu ſein[1]."

Iſt dieſes, fragen wir jeden unbefangenen Denker, die katholiſche Schöpfungslehre; oder hat Rom etwa falſch gegriffen, als es dieſes Werk dem Feuer weihete? Wer ſich nicht ſelbſt freiwillig blind macht, muß doch fürwahr einſehen, daß David von Dinant Recht hat, wenn er von Erigena die Behauptung entlehnt, daß Gott und die materia prima eins und daſſelbe ſei. „Wenn nun, fährt der Meiſter fort, Moſes und Samuel, die von Natur unſichtbar und unkörperlich waren, um Geheimniſſe zu vollbringen, ſichtbar und gleichſam körperlich, nicht phantaſtiſch, ſondern wahrhaft, nicht indem ſie anderswoher eine Materie entlehnten, ſondern durch ſich ſelbſt erſchienen ſind, was hindert uns dann, die wir ein ſolches Wunder vor Augen haben, höher und bis zu der göttlichen Kraft uns zu erheben, um einzuſehen, daß dieſe, die über Alles iſt, und in Allem wird, nicht anderswoher ihre Materie empfangen habe, oder dasjenige aus Nichts gemacht habe, worin ſie wird und ſich offenbaret[2]." Die Schöpfung aus

1) Dico de summae bonitatis ineffabili condescensione in ea, quae sunt, ut sint, *imo ut ipsa in omnibus a summo usque deorsum sit*, semper aeterna, semper facta a se ipsa in se ipsa, aeterna a se ipsa, in se ipsa facta, et dum sit aeterna, non desinit esse facta, et *de se ipsa se ipsam facit.* Non enim indiget alterius materia, *quae ipsa non sit, in qua se ipsam facit*, alioquin impotens videretur, et in se ipso imperfectus, si aliunde acciperet apparitionis et perfectionis auxilium.

2) *Quid nos prohibet*, tali miraculo manuductos, ad altiora divinae virtutis ascendere; si intelligamus eam et supra omnia esse, *et in omnibus fieri*, non aliunde accipientem ut diximus, materiam, *aut de nihilo faciendam*, in qua fit, et manifestam se facit.

Nichts wird doch hier bestimmt genug geläugnet. Ja Erigena entblödet sich nicht hinzusetzen: „Nirgends also ist Raum gelassen für jenes Nichts, d. h. für die Beraubung aller Empfänglichkeit (habitudinis) und Alles Wesens, von dem Alles gemacht zu sein diejenigen meinen, denen es an Einsicht mangelt, und die nicht begreifen, was die heilige Theologie durch dieses Wort versteht [1])."

Der Schüler nunmehr mit seinem Lehrer in Allem einverstanden, wirft demnach die Frage auf, was denn die hl. Theologie durch das Wort Nichts verstehe? „M.: die unaussprechliche, unbegreifliche und allen menschlichen Begriffen unzugängliche Klarheit der göttlichen Natur; die selbst den Engeln unbekannt ist (denn sie ist überwesentlich und übernatürlich), die, insofern sie in sich gedacht wird, weder ist, noch war, noch sein wird; denn, weil sie Alles übertrifft, wird sie in keinem existirenden Dinge verstanden. Wenn sie aber durch eine unaussprechliche Herablassung in die existirenden Dinge, vielen Blicken sich offenbaret, erkennt man, daß sie allein das in Allem Existirende sei, die da ist, war, und sein wird. Eben dieser Unbegreiflichkeit und Vortrefflichkeit wegen wird sie mit Recht Nichts genannt [2])."

Stellen, wie diese, brauchen wohl keines Kommentars; das Nichts, aus welchem, nach der Lehre der Kirche, Gott Alles ins

---

1) Proinde nullus locus conceditur nihilo illi, hoc est privationi totius habitudinis atque essentiae, de quo omnia putantur ab his, qui minus intelligunt, facta fuisse, nescientes, quid eo nomine sacra significat theologia.

2) *D.* Quid autem eo nomine, quod est nihilum sacra significat Theologia, explanari a te peto. *M.* Ineffabilem et incomprehensibilem Divinae naturae, inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive Angelicis incognitam (superessentialis est enim et supernaturalis) eo nomine significatam crediderim; quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit; in nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, *ipsa sola invenitur in omnibus esse*, et est et erat, et erit; dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. Lib. III. 19.

Daſein gerufen, iſt das große, unendliche und unbegreifliche Etwas der göttlichen Natur, das in endlichen Formen herabſteigend, ſich ſichtbar und begreiflich macht, Schöpfer und Geſchöpf zugleich iſt, wie ſattſam und oft genug geſagt worden, und auch hier von Neuem wiederholt wird; „denn, fährt der Meiſter fort, wenn ſie in ihren Theophanien zu erſcheinen beginnt, geht ſie gleichſam als Etwas aus dem Nichts hervor; und ſie, die eigentlich über allem Weſen iſt, wird eigentlich in allem Weſen erkannt. Daher kann man mit Recht jedes ſichtbare und unſichtbare Geſchöpf eine Theophanie, d. h. eine göttliche Erſcheinung nennen [1])." Demnach offenbart ſie ſich ſelbſt, ihr eigenes Weſen, und der Apoſtel hat demnach Unrecht, wenn er ſagt, daß wir Gott jetzt in einem Spiegel ſehen; denn nach Erigena liegt das göttliche Weſen ſelbſt vor uns ausgebreitet. „Daher, verſetzt der Meiſter, erhalten die Formen und Geſtalten der ſinnlichen Dinge, den Namen: offenbare Theophanie; denn die göttliche Güte, die Nichts genannt wird, weil ſie über allem Weſen ſeiend gefunden wird, ſteigt von ſich ſelbſt in ſich ſelbſt hinab, von der Negation alles Weſens in die Affirmation des Weſens aller Dinge; wie aus Nichts in Etwas geht ſie aus der Unweſentlichkeit (dem Nichtſein) in die Dinge, in denen ſie wird, gleichſam als eine geſtaltloſe Materie, wie ſie die Schrift nennt, über [2])."

Wenn alſo nach Erigenas Zeit gelehrt wurde, Gott ſei die erſte Materie, ſo war dies nicht eine bloße Konſequenz aus Prämiſſen,

---

1) At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo aliquid, dicitur procedere et quae proprie supra omnem essentiam existimatur, *proprie quoque in omnia essentia cognoscitur*, ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura Theophania: i. e. divina apparitio potest appellari.

2) Ideo formae ac species rerum sensibilium, manifestissimam theophaniam, nomen accipiunt. Divina igitur bonitas, quae propterea nihilum dicitur, quoniam ultra nulla essentia invenitur, ex negatione omnium essentiarum *in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsum descendit*, veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate siquidem ejus progressio in ea, *in quibus fit*, veluti informis quaedam materia a scriptura dicitur.

die er aufgeſtellt, ſondern ein Lehrſatz, den er ſelbſt ganz beſtimmt angenommen hatte. Die Kirche lehrt, Gott habe durch ſeine Allmacht Alles aus Nichts erſchaffen; Erigena dagegen behauptet, dies Nichts ſei das göttliche Weſen ſelbſt, aus dem Alles gemacht ſei; woraus denn folgt, daß Gottes Weſen die materia prima ſei, wie es Erigena ſelbſt ſagt. Bemerken wir im Vorbeigehen, daß die neueſte Speculation, welche lehrt, daß Gottes Weſen urſprünglich und vor dem Bewußtſein, als blindes Sein exiſtire, dieſelbe Meinung behauptet; denn das Daſein der Materie iſt ein blindes Sein. Iſt aber daſſelbe ewig und ohne Grund, und der uranfängliche Zuſtand der Gottheit, ſo iſt Gottes Weſen die erſte Materie. Auch wird in dieſem Syſteme ausdrücklich geſagt: Gott habe das blinde Sein als ſein eigenes Weſen vorgefunden und daraus die Welt geſtaltet.

Erigena aber folgert weiter aus ſeiner Prämiſſe: „Die göttliche Güte wird daher ſchlechthin das Nichtſein genannt, inſofern ſie über Allem iſt; Sein aber und das Sein in Allem, weil ſie des ganzen Weltalls Weſen iſt und Subſtanz, Gattung und Art, Quantität, Qualität und das Band aller Dinge, Stellung und Beſchaffenheit (habitus), Ort und Zeit, Thun und Leiden; kurz Alles, was in jedem Geſchöpfe und von jedem Verſtande begriffen werden kann[1])." Es kann alſo Nichts weder ſein noch gedacht werden, was nicht die göttliche Eſſenz und Subſtanz ſelbſt ſei. Beſtimmter und entſchiedener kann man die Idee, daß Gott Alles ſei, nicht ausſprechen. Darauf führt er eine Stelle aus Dionys an, alſo ſchließend: „Wer hier die Kraft dieſer Worte einſieht, wird finden, daß Dionys ausdrücklich lehrt: Gott ſei nicht allein der Macher aller Dinge, ſondern auch das in Allem Gemachte. Sieht man Ihn über allen Dingen, ſo findet man ſein Weſen nirgends; denn Er iſt noch nicht das Sein;

1) Proinde divina bonitas, super omnia considerata, dicitur non esse, et omnino nihil esse, in omnibus vero esse; et dicitur esse, quoniam totius universitatis essentia est, et substantia, et genus et species, et quantitas, et qualitas, et omnium copula, et situs, et habitus, et locus et tempus, et actio et passio: *et omne quodcunque in omni creatura, a qualicunque intellectu potest intelligi.*

wird Er aber in allen Dingen begriffen, ſo beſteht Nichts in ihnen als Er allein; Er iſt weder dies noch jenes, ſondern Alles[1])." Durch die Worte: „Er war noch nicht das Sein, ſcheint ſich Erigena an das Syſtem Hegels anzuſchließen. Vor der Welt oder dem Daſein des Endlichen, war Gott das Nichtſein; und Er realiſirte ſich ſelbſt im Werden dem Endlichen. Nimmt man aber das Nichtſein, als das über dem Endlichen erhabene Sein, wie es Erigena gewöhnlich verſteht, ſo iſt das Reſultat daſſelbe: Vor dem Daſein der Welt war Er (Gott) noch nicht das endliche Sein. Demnach iſt alſo Gott das unendliche Sein.

Darauf folgt nun die von Erigena ſo oft wiederholte Emanationstheorie, wie Gott zuerſt in die primordialen Urſachen herabſteige und von dieſen in den Wirkungen, als offenbaren Theophanien ſich ſichtbar mache[2]). Die Wirkungen nehmen allerlei Geſtalten an, und gehen durch alle Grade bis zu den Körpern hinab, welche die äußerſten Grenzen der Natur bezeichnen. So offenbart ſich Gott in Allem, und wird Alles in Allem, und kehrt in ſich ſelbſt zurück, Alles in ſich zurückrufend[3]). Dieſe ganze Theorie iſt offenbar dem Neuplatonismus nachgebildet, nach welchem die Intelligenz mit den Weltideen, den primordialen Urſachen, aus der Einheit emanirt; und während dieſe ſtets in ihrer einfachen Simplicität beharrt, und unwandelbar über allen Dingen beſteht, offenbart ſich die Weisheit zuerſt in der Intelligenz, die nie ohne Ideen war, noch ſein wird, und die da-

---

1) Quisquis horum verborum virtutem perspexerit, nil aliud reperiet suadere, imo pronuntiare, nisi ipsum Deum omnium factorem esse et in omnibus factum: et dum super omnia quaeritur, in nulla invenitur essentia: *nondum enim est esse:* dum vero in omnibus intelligitur, *nil in eis nisi solus ipse substitit, et neque est hoc, hoc autem non est, sed omnia est.*

2) Manifeste in Theophaniis suis aperitur.

3) Deinde per multiplices effectuum formas, usque ad extremum totius naturae ordinem, quo corpora continentur, procedit, ac sic ordinate in omnia proveniens *facit omnia, et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit,* revocans in se omnia.

her zugleich einfach und vielfach ist. Aus der Intelligenz und den schaffenden Ideen emanirt die Weltseele, alle besonderen Seelen enthaltend, und den Ideen nachgebildet, bis auf die bewußtlose Materie, als die äußerste Grenze der Natur, hinab. Erigena selbst beruft sich, ohne ein bestimmtes System zu nennen, auf die gnostischen Systeme [1]). Aus ihnen entlehnt er seine Erklärung der christlichen Schöpfungstheorie, die er mit den Emanationslehren der alexandrinischen Schulen confundirt. Im Sinne dieser Systeme kann daher Erigena behaupten, daß Gott nicht aufhöre über allen Dingen zu sein, indem Er in allen Dingen werde; denn eben dasselbe lehrten die Gnostiker von der Ureinheit. „Indem Gott in allen Dingen wird, hört Er nicht auf, über allen Dingen zu sein, und macht alle Dinge aus Nichts, indem Er die Essenzen aus seiner Uebereſſenzialität, die Leben aus seinem Ueberleben, die Verstande aus seinem Ueberverstande hervorbringt, und also die Negationen aller Dinge, welche sind und nicht sind, zu Affirmationen Alles dessen, was ist und nicht ist, macht [2])." Als Bestätigung seiner Theorie beruft er sich auf die Rückkehr aller Dinge in Gott, worin sie zuletzt werden verwandelt werden [3]). Zwar hat man eine Stelle gefunden, wo Erigena mit Maximus lehrt, das individuelle Sein werde dennoch nicht verschwinden. Diese Behauptung läßt sich aber mit seinem ganzen Systeme ganz gut vereinigen; denn unter dem individuellen Leben versteht er das Leben der primordialen Ursachen, der göttlichen Ideen, wie wir vorhin ge-

1) Deus fit principium omnis essentiae, omnis vitae, omnis intelligentiae, et omnium, quae in primordialibss causis considerat *gnostica Theoria.*

2) *Dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit* ac de nihilo facit omnia, de sua scilicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quae sunt, et quae non sunt, affirmationes omnium, quae sunt et quae non sunt.

3) Et hoc manifestissime docet reditus omnium in causam, ex qua processerunt, *quando omnia convertuntur in Deum*, sicut aer in lucem, quando erit Deus omnia in omnibus. Lib. III. 20.

hört haben; dieſe aber ſind dem Weſen nach mit Gott eins; und in dieſe werden alle Dinge zurückkehren.

Endlich legt noch Erigena ſeinem Schüler, der nunmehr ganz mit ihm einverſtanden iſt, die in allen pantheiſtiſchen Syſtemen einheimiſchen und von den Stoikern insbeſondere vertheidigte Idee in den Mund, daß alle Unvollkommenheit nur ſcheinbar und in den Theilen ſei, im Ganzen aber verſchwinde. Wenn die Kirche lehrt, daß in der Welt keine Unvollkommenheit iſt, die nicht zur Vollendung des Weltalls dient, ſo hat dieſe Behauptung hier einen ganz andern Sinn, als die der Pantheiſten, daß Gott das Ganze ſei. Daß Gott das All ſei im Syſteme des Meiſters ſpricht noch einmal der Schüler auf die beſtimmteſte Weiſe aus. Wir wollen dieſe Stelle noch anführen; es ſoll die letzte ſein, um nicht die Geduld des Leſers auf die äußerſte Probe zu ſetzen. Der Schüler: „Es iſt dieſe Lehre ſehr erhaben, und den leiblichen Sinnen weit entlegen; denen aber, die über das Sichtbare und Leibliche zur Kenntniß der Wahrheit im Geiſte ſich erheben, leuchtet ſie mit großer Lieblichkeit ein. Die fleiſchlich Lebenden dagegen, die das klare Licht der Weisheit nicht ſchauen wollen, rufen, wenn ſie ſolches hören, ſogleich aus: Sind die nicht unſinnig, die ſolches lehren? Denn wie kann, ſagen ſie, der unſichtbare, unkörperliche, unverderbliche, über Alles erhabene Gott von ſich ſelbſt herabſteigen, und ſich ſelbſt in alle Dinge alſo ſchaffen, daß Er Alles in Allem ſei und in die letzten Häßlichkeiten, die verweßlichen Formen und Geſtalten dieſer Welt hineingehn, ſo daß er in ihnen ſei, da er in Allem iſt; die Unwiſſenden, die es nicht begreifen, wenn man ihnen ſagt, daß im All der Geſchöpfe nichts Häßliches ſein könne, daß keine Bosheit Ihm ſchaden könne, kein Irrthum Ihn täuſchen oder verführen; denn was den Theilen begegnet, läßt Gott nicht im Ganzen geſchehen, welches nicht häßlich iſt durch die Häßlichkeit des Ganzen, und dem die Bosheit nicht ſchadet, noch der Irrthum beirrt [1]."

1) *D.* Haec valde ardua sunt et a sensibus corporalia et visibilia cogitantium remota: his vero, qui super visibilia et corporalia, spiritualiter in cognitionem veritatis ascendunt, verissime et dulcissime

Zur Beſtätigung der bisher aus Erigenas eigenen Worten gelehrten Schöpfungstheorie wollen wir noch einige von den den Emanations-Syſtemen gebräuchlichen Bildern, deren er ſich bedient, anführen: „Wie aus der Quelle ein Fluß entſpringt und deſſen Bette das Waſſer, welches von der Quelle geſpendet wird, in die fernſten Weiten hin ſich erſtreckt und raſtlos ſtrömt, ſo fließt die göttliche Güte und Weſenheit, die Weisheit und das göttliche Leben und Jegliches, was in dem Urquell des Univerſums iſt, zuerſt in die urſprünglichen Grundurſachen, und verleiht dieſen ihr Daſein. Dann ergießt es ſich vermittelſt der Grundurſachen in die Wirkungen derſelben auf eine unausſprechliche Weiſe nach der feſtgeſetzten angemeſſenen Ordnung des Seins, indem es immer vom Höhern zum Niedrigern gelangt, bis es endlich durch die geheimſten Poren der Natur mit dem verborgenſten Gange zu ſeiner Quelle zurückkehrt [1]." Nachdem nun Erigena gelehrt, daß alles Denkbare und Nennbare dieſer einen Quelle entfließt, fügt er hinzu: „Die unveränderliche Bewegung und einfache Vervielfältigung, die von dem höchſten und einzig wahren Guten ausgeht, in ihm erfolgt und auf daſſelbe zurückgeht, iſt die Urſache von Allem, oder vielmehr iſt ſelbſt Alles [2]. Sie umfaßt Alles, und innerhalb derſelben iſt Nichts,

---

clarescunt. Quis enim carnaliter viventium, claramque sapientiae lucem cernere nolentium, talia audiens non continuo erumpat et proclamet: Insaniunt, qui haec dicunt? Quomodo enim supra omnia Deus invisibilis, incorporalis, incorruptibilis potest *a se ipso descendere, et se ipsum in omnibus creare, ut sit omnia in omnibus*, et usque ad extremas hujus mundi visibiles turpitudines, et corruptiones, formas et species procedere, ut ipse etiam in eis sit, si in omnibus est, ignorans qui dicit nullam turpitudinem in universitate totius creaturae posse esse, nullam malitiam ei nocere, nullo errore falli vel seduci? Quod enim per se in toto fieri Deus non sinit, cujus nec universitatis turpitudo turpis nec malitia nocet, nec error errat.

1) Lib. III. 14. Ueberſetzung des Reinhold, Geſch. d. Phil.

2) Summae siquidem doctrinae solius verae bonitatis in se ipsa immutabilis motus, et simplex multiplicatio et inexhausta *a se ipsa, nisi ipsa, ad se ipsam diffusio, causa omnium, immo omnia sunt.*

insofern es wahrhaft ist, als sie selbst, die allein wahrhaft ist. Gott ist daher Alles, was wahrhaft ist, weil Er selbst Alles macht und in Allem wird[1])."

Wer nach allen diesen so bestimmten und unverwerflichen Zeugnissen von den Meinungen des Erigena, noch nicht zu der Einsicht gelangen kann, daß die Schöpfungstheorie desselben eine ganz andere, als die der Kirche ist, der muß wahrlich mit einer unheilbaren Blindheit geschlagen sein. Als Katholik aber sollte diesem wenigstens die Verdammung der höchsten kirchlichen Autorität, die über Erigenas Werk ergangen ist, die Augen eröffnen.

§. 12.

Von den vier Formen der einen und einfachen Natur.

Wir wollen nun auch das System des Erigena von einer andern Seite betrachten, und zwar von einem Gesichtspunkte aus, den er selbst sogleich im Anfange seines Buches angegeben hat, und welcher unwidersprechlich beweißt, wie sehr er in seinen pantheistischen Ansichten von vorne herein befangen war. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß Erigena vom Anfange an nicht von einer Mehrheit der Natur spricht, sondern nur über die Einheit der Natur den Leser belehren will, wie Lucretius in seinem Gedichte De natura rerum. Diese eine Natur theilt sich nun seiner Ansicht nach nach einer vierfachen Offenbarungsweise. Es ist dies die allbekannte und so oft wiederholte Eintheilung des Erigena, nach der die Natur zerfällt in eine, die schafft und nicht geschaffen wird; in eine zweite, die geschaffen wird und zugleich schaffend ist; in eine dritte, die geschaffen wird und nicht schafft; endlich in die vierte, die weder geschaffen ist noch schafft. Ueber die Bedeutung und den eigentlichen Sinn dieser vier Rubriken belehrt er uns im Anfang des zweiten Buches, wo er ganz bestimmt erklärt, daß diese eine Natur, die Gott ist, am Ende sein

1) Ambit enim omnia, et nihil intra se est, in quantum vere est, nisi ipsa, quia sola vere est... Deus est itaque omnia, quod vere est, quoniam ipse facit omnia et *fit in omnibus*.

wird, was sie im Anfange war, nachdem sie zu einer temporären Entfaltung übergegangen ist. Die Uebereinstimmung dieser ganzen Theorie mit den orientalischen Emanationssystemen muß sogleich jedem, der mit diesen letztern bekannt ist, in die Augen fallen.

Es wundert uns daher nicht, wenn ein neuerer Gelehrter, Colebrooke, in seinem bekannten Werke über die indischen Systeme vermuthet, daß Erigena die Grundlagen seines Systemes aus der Sankhya-Philosophie des Kapila geschöpft habe. Die Parallelstelle, worauf Colebrooke sich bezieht, findet sich in der Karika und lautet also: „Die Natur, die Wurzel aller Dinge, ist nicht hervorgebracht. Sieben Principien derselben sind hervorgebracht und hervorbringend; Sechszehn derselben sind blos hervorgebracht, die Seele ist weder hervorgebracht, noch hervorbringend." Ohne eine gewisse Analogie dieser Ansicht mit der des Erigena läugnen zu wollen, scheint uns jedoch die Aehnlichkeit zu entfernt, als daß man annehmen könne, Erigena habe sein System aus der Sankhya-Philosophie entlehnt, wodurch man veranlaßt würde, anzunehmen, entweder, daß Erigena der Sanskritsprache mächtig gewesen, oder wohl gar in Indien mit den Brahminen Verkehr gehabt habe. Die Quellen seines Systems lagen viel näher und fanden sich ohne Zweifel in den alexandrinischen Schulen, und in den orientalischen Emanationslehren, die in diesen herrschend waren. Wir wollen Erigena selbst sprechen lassen, und vernehmen, wie die besagte Eintheilung zu verstehen ist.

Zuerst macht er auf die Gegensätze und Uebereinstimmungen, die zwischen den Gliedern der Eintheilung obwalten, aufmersam. Die dritte Form ist der ersten entgegengesetzt, denn sie ist geschaffen und nicht schaffend, während jene schaffend und nicht geschaffen ist. Die dritte ist ihrerseits der vierten entgegengesetzt; denn sie ist geschaffen und schaffend, während die vierte weder geschaffen noch schaffend ist. Die weiteren Bestimmungen der Glieder der Gegensätze werden also erläutert: „Die zweite Form gleicht der ersten insofern sie schafft, unterscheidet sich aber insofern sie geschaffen wird[1])."

1) Secunda forma primae similis in eo, quod creat, ab ea vero distat in eo, quod creatur. Lib. II. 1.

Werden dieſe Worte in dem Sinne verſtanden, den die chriſtliche Theologie mit dem Worte ſchaffen verbindet, ſo folgt daraus, was Görres dem Erigena vorwirft [1]), daß er den Logos, das Wort des Vaters zu einem Geſchöpfe macht; denn wenn auch Erigena unter dieſer zweiten Form, die im Logos enthaltenen Ideen oder primordialen Urſachen verſteht, ſo ändert dies keineswegs die Sache; da er, wie wir gehört haben, erklärt, daß die Ideen des Logos zur Natur deſſelben gehören. Sind daher die Ideen geſchäffen, und mit dem Worte eins, ſo folgt, daß der Logos ein Geſchöpf iſt. Weil er aber im dritten Buche ſich durchgängig des Wortes: Zeugen ſtatt Schaffen bedient, ſo mag er inſofern ſich dieſes Vorwurfes entledigen; dann aber macht er ſich eines wahren Mißbrauchs des Wortes: Schaffen, ſchuldig, der in einer ſo wichtigen Unterſuchung, die die ſtrengſte Präciſion erfordert, durchaus tadelnswerth iſt. Er ſcheint aber anfänglich das Wort, Schaffen, gebraucht zu haben, um nicht ſogleich von Vorne herein Anſtoß zu geben.

Daß bei der vierfachen Eintheilung nur die Rede ſei, von vier Formen der einen Natur, lehrt Erigena folgendergeſtalt: M.: „Von den vorbenannten Formen fallen immer zwei in eine zuſammen. Die erſte und vierte ſind eins, weil ſie nur von Gott allein zu verſtehen ſind, der das Prinzip aller von Ihm gegründeten Dinge iſt, und das letzte Ziel derſelben, in dem ſie ewig und unwandelbar ruhen [2])." Das Schaffen der erſten Urſache erklärt er weiter „als eine wunderbare und göttliche Vervielfältigung [3]); wenn aber die Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Dinge in ſie zurückgekehrt, in ihr ruhen, ſo bilden ſie nur ein unwandelbares Individuum. [4])." Eine Vereinigung der

1) A. a. O.

2) Prima et quarta unum sunt, *quoniam de Deo solummodo intelliguntur*, est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium, quae cum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Lib. II. 2.

3) Universitas mirabili quodam divinaque multiplicatione procedit.

4) Ad quam unitatem reversura, et *unum individuum atque immutabile manebunt.*

Dinge mit Gott bis zur individuellen Einheit hat die Kirche nie gelehrt. „Es geschehe daher, sagt er, weil die Dinge in die primordialen Ursachen zurückkehren, in denen sie geeint und eins sind [1]). Du siehest also, fährt er fort, daß die erste und vierte Form der Natur in eine zusammenfallen [2])."

Wir müssen hier auf eine Idee Erigenas noch einmal aufmerksam machen, deren schon erwähnt worden, und die seinem ganzen Systeme zu Grunde liegt. Die schaffende Ursache ist seiner Ansicht nach nicht Gott als freie Intelligenz, sondern die Natur und Substanz Gottes. Zwar erwähnt er mitunter die θεῖα θελήματα, die Willensbestimmungen Gottes, als solche aber, die in seiner Natur begründet sind. Die Schöpfung ist für ihn nicht ein Akt der Freiheit, sondern eine Wirkung der göttlichen Natur, die als Ursache ewig ihre Wirkungen erzeugt, eine Idee die in allen pantheistischen Systemen wiederkehrt. Diese göttliche Natur vervielfältigt sich auf wunderbare und unaussprechliche Weise; ist aber der ganze Cyklus der Entwicklungen vollendet, so kehrt Alles in die ursprüngliche Natur und Einheit zurück, und am Ende wie am Anfange existirt dasselbe eine Individuum. Daher legt er noch in den Mund des Schülers folgende Worte: „Dies sehe ich vollkommen und deutlich ein; denn in Gott wird die erste Form nicht von der vierten unterschieden, weil sie in Ihm nicht zwei sondern eins sind. Wir aber unterscheiden sie nur in unserer Betrachtungsweise, nachdem wir Ihn als Prinzip oder als Endziel unterscheiden, und daher wird die eine und selbe Simplicität der göttlichen Natur in zwei Formen unterschieden [3])."

1) In primordialibus causis unita atque *unum* sunt.

2) Videsne itaque primam et quartam naturae formam, in unam esse revocatas.

3) D.: Satis video pureque intelligo; non enim in Deo prima forma a quarta discernitur: in ipso siquidem non duo sunt sed unum; in nostra vero theoria, dum aliam rationem de Deo concipimus secundum considerationem principii, aliam vero juxta finis contemplationem, duae veluti quaedam formae esse videntur, ex *una eadem simplicitate divinae naturae*, propter duplicem nostrae contemplationis intentionem formatae.

Nachdem Erigena alſo die erſte und vierte Form in eine zuſammengebracht, geht er zur Identifikation der zweiten und dritten über, und der Meiſter fährt alſo fort: „Du haſt dieſes richtig eingeſehen; wie aber, müſſen wir nicht ebenſo die zweite und dritte in eine zuſammenbringen? Denn es entgeht Dir wohl nicht, daß ſo wie die erſte und vierte Form vom Schöpfer, ſo die zweite und dritte vom Geſchöpfe vernünftigerweiſe geſagt wird? Denn die zweite Form, die geſchaffen wird und ſchafft exiſtirt in den primordialen Urſachen der gewordenen Dinge, die dritte aber, die geſchaffen iſt und nicht ſchafft, findet ſich in den Wirkungen der primordialen Urſachen. Beide alſo gehören zu demſelben Gattungsbegriffe der erſchaffenen Natur, und ſind in ihr eines. Demnach fallen die erſte und vierte Form im Schöpfer, die zweite und dritte im Geſchöpfe zuſammen[1]). Das ſehe ich vollkommen ein, erwiedert der Schüler, und ich bewundere die Subtilität der Natur (die Spitzfindigkeiten des Erigena).“ Er wiederholt darauf die Beweisführung ſeines Meiſters mit der Bemerkung, daß die Unterſcheidung der beiden erſten Formen nur in unſerer Betrachtungsweiſe ſtatt findet; während der Unterſchied der zweiten und dritten Form in der Natur der Dinge gegründet iſt, wo die Urſachen von den Wirkungen ſich ſcheiden, aber auch mit einander in dem Begriffe der Kreatur ſich vereinigen[2]).

1) M.: Recte vides, quid igitur? num et secundam et tertiam in unum similiter debemus redigere? non enim te latet, ut aestimo, quod sunt prima et quarta in Creatore, ita secunda et tertia in Creatura rationabiliter cognoscuntur. Secunda enim, ut praedictum est, et creatur et creat, et in primordialibus causis conditarum rerum intelligitur; tertia vero forma creatur et non creat, utque in effectibus primordialium causarum reperitur; secunda itaque et tertia uno eodemque genere, creatae videlicet naturae, continentur, atque in ea unum sunt; formae siquidem in genere unum sunt: num itaque vides quatuor formarum praedictarum, duas quidem, primam videlicet et quartam in Creatorem, duas secundam dico et tertiam, in Creaturam recollectas?

2) D.: Plane video, admodumque admiror rerum subtilitatem .... Aliae vero duae formae, secundam dico et tertiam, non solum in nostra contemplatione gignuntur, sed etiam in ipsa rerum creatarum

Nachdem der Meiſter ſeinen Schüler zu der Einſicht und zu dem Geſtändniß gebracht hat, daß die vier Formen im Grunde nur zwei ſind, bleibt ihm, ſo zu ſagen, nur der letzte Schlag übrig, die beiden Collektivformen des Schöpfers und des Geſchöpfs in eine zuſammenfallen zu laſſen. Er fährt alſo fort: „Aus den vier Formen werden alſo nur zwei? Sch.: Ich widerſpreche nicht. M.: Wenn du aber nun auch das Geſchöpf zum Schöpfer fügeſt! ſo daß du in der Natur nichts anderes begreifeſt als Ihn Selbſt, der allein wahrhaft iſt, an Dem alle Dinge Theil nehmen, und der allein durch ſich ſelbſt beſtehet; würdeſt du denn leugnen, daß der Schöpfer und das Geſchöpf eines ſind? Sch.: Das möchte ich ſchwerlich leugnen, denn dieſe Folgerung abweiſen zu wollen, ſcheint mir lächerlich[1].“ Was der Schüler nicht glaubt mit gutem Anſtande thun zu können, wollen wir an ſeiner Stelle übernehmen, und ohne Anſtand verneinen, daß der Schöpfer und das Geſchöpf eines ſind, ſelbſt auf die Gefahr hin, von ihm verlacht zu werden.

Die Grundſätze des Syſtems ſind demnach überall dieſelben; bei jeder Darſtellung begegnen wir der Idee des Erigena von der Einheit der Natur und des Weſens und deſſen Vervielfältigung in endlichen Formen, die er, um die kirchliche Sprache beizubehalten, Geſchöpfe nennt, die es aber in ſeinem Syſteme nicht ſind. Das Geſchöpf iſt ihm ein Reflex der primordialen Urſachen, es gleicht dem Schatten, der überall erſcheint, wo das Licht ſich mit einem Körper begegnet. Es verſchwindet wie dieſer, wenn die primordialen Urſachen in ihren Urſprung zurückkehren; alsdann iſt Gott

---

natura reperiuntur; in qua causae ab effectibus separantur, et effectus causis adunantur, quoniam in uno genere, in Creatura dico, unum sunt.

1) M.: De quatuor igitur fiunt duae. D.: Non resisto. M.: Qui si Creaturam Creatori adjunxeris? ita ut nihil aliud in ea intelligas nisi ipsum, qui solus vere est? Nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia, quae sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a se ipso solus per se ipsum subsistit; num negabis Creatorem et Creaturam unum esse? D.: Non facile negarim, huic enim collectioni resistere videtur mihi ridiculosum esse.

allein, was Er im Anfange war, nachdem die Phantasmagorie des Universums verschwunden ist.

Ehe wir diesen Gesichtspunkt seines Systems verlassen, haben wir noch seine Theorie von den primordialen Ursachen ins Auge zu fassen, die einen neuen Beweis liefert von der Verwandschaft seiner Lehre mit dem Neuplatonismus. Ueber die Theorie Platos von den Ideen sind die Meinungen getheilt; nach Einigen hat Plato die Ideen als göttliche und ewige Conceptionen begriffen; nach andern bilden sie eine eigene Idealwelt, die Gott als Vorbild vor Augen hatte, als er die regellose ewige Materie zu einem harmonischen Ganzen gestaltete und ordnete. Die Neuplatoniker in naher Berührung mit der kirchlichen Lehre, huldigten der ersten Ansicht; die Ideen sind göttliche Vorbilder in der ewigen Intelligenz enthalten. In dieser Fassung aber gingen sie so weit, daß sie die Ideen hypostasirten, ihnen ein eigenes Leben und Thatkraft beilegten, und als schöpferische Potenzen betrachteten. Es haben in diesem Sinne einige Philosophen aus dieser Schule die Ideen Götter genannt, eine Benennung, welche Neupythagoräer den Zahlen beigelegt haben. Nach Plotin war die mit den Ideen befruchtete Intelligenz stets gegen die ewige Einheit gerichtet, und rotirte um dieselbe, wie die Weltkörper um die Sonne; und auf die Weise schöpften die Ideen aus der Ureinheit die Kraft, die jeglicher beiwohnt, mittelst deren jegliche in sich eine Einheit, eine Monade bildet. In ihrem Systeme hießen daher die Ideen Ennades und Monades. Er wandte diese seine Theorie auf den Polytheismus an, den er als eine Symbolik seiner Ideenlehre betrachtete, dessen ursprüngliche ideale Gestalt in den Empirismus der Volksbegriffe herabgezogen worden. Diese Neuplatonische Ideenlehre findet sich bei Erigena.

Die Theorie des Erigena von den Ideen enthält folgende Lehrstücke: „Die zweite Form der universellen Natur, die geschaffen und schaffend ist, wird in den primordialen Ursachen begriffen. Von den Griechen werden diese Ursachen Prototypen und auch Proorismata genannt, weil sie Urbilder oder Urbestimmungen sind: so heißen sie Theia-thelemata, göttliche Willensbe-

ſtimmungen, und Ideen als Formen, worin die unwandelbaren Gründe der Dinge enthalten ſind. Sie werden mit Recht ſo genannt, weil der Vater, das Prinzip aller Dinge in ſeinem Worte, ſeinem eingebornen Sohne die Gründe aller werdenden Dinge vorbildete [1]."

Nach dieſer Definition von den Ideen als primordialen Urſachen werden ſie hypoſtaſirt, und von ihrer Richtung geſagt: „Die primordialen Urſachen ſind in ihrem Prinzip, im Worte Gottes, welches wahrhaft iſt, auf ſolche Weiſe gegründet, daß ſie durch keine Bewegung ihrer Vollkommenheit in irgend Etwas begehren, außer in dem, in welchem ſie unwandelbar und vollkommen gebildet ſind [2]." Ein Weſen, das begehrt und einer eigenen Bewegung fähig iſt, beſitzt offenbar eine eigene individuelle Natur, und ein eigenes Princip der Bewegung. Daß die Ideen zu keinem Andern ſich hinbewegen, davon iſt, nach Erigena der Grund, daß ſie kein Anders begehren, wie er es ſogleich noch beſtimmter ſagt: „Denn ſtets begehren ſie die eine Form, welche alle verlangen, das Wort des Vaters; zu ihm gewendet werden ſie gebildet, und verlaſſen nie ihre Bildung [3]." Mit eigenem Leben alſo und eigener Beweglichkeit begabt, wenden ſie ſich unabläſſig nach dem Worte,

---

1) Universalis itaque naturae ea forma secunda enitet, quae creatur et creat, et non nisi in primordialibus rerum causis intelligenda est. Ipsae primordiales causae a Graecis *Prototypa*, h. e. primordialia exempla, vel *proorismata*, h. e. praedestinationes vel definitiones vocantur; item ab iisdem *Theia-thelemata*, h. e. divinae voluntates dicuntur; *Ideae* quoque, i. e.: species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt, solent vocari . . . . Nec immerito sic appellantur, quoniam pater, h. e. principium omnium in verbo suo unigenito videlicet filio, omnium rerum rationes . . , . . praeformavit. Lib. II. 2.

2) Primordiales vero causae ita in principio, h. e. Dei verbo, quod vere dicitur esse et est, conditae sunt, ut nullo motu perfectionem suam in aliquo appetant, nisi in eo, in quo immutabiliter, perfecteque formatae sunt. Lib. II. 15.

3) Semper enim ad unam rerum omnium formam, quam omnia appetunt, Verbum patris dico, *conversae* formantur, et formationem suam nunquam deserunt.

und ſchöpfen aus ihm ihre Geſtalt. Von ihrem Verhalten zu der von ihnen geſchaffenen Ordnung der niedern Dinge heißt es weiter: „Die Urſachen der Orte und Zeiten liegen in ihnen; die niedern Ordnungen der Dinge werden alſo von ihnen erſchaffen, daß ſie dieſelben an ſich ziehen, um wie ſie, das eine Prinzip aller Dinge zu begehren. Sie aber blicken niemals auf die Dinge herab, die unter ihnen ſind, ihre Blicke ſind unverwandt auf ihre höhere Form gerichtet, von der ſie unabläſſig ihre Geſtalt empfangen[1]." Unverkennbar erſcheinen die Ideen in dieſer Theorie als Demiurgen, welche die niedern Ordnungen der Dinge ſchaffen, indem ſie ſelbſt ſtets nach Oben, und zu ihrem Prinzipe gewendet ſind. Ja Erigena geht noch weiter, und wie er ſie mit Begierde und Bewegungskraft ausgeſtattet hat, begabt er ſie auch mit eigener Intelligenz. „Durch ſich ſelbſt, ſagt er, ſind ſie ungeſtaltet, ſie erkennen aber, daß ſie in ihrer allgemeinen Form, im Worte nämlich, vollkommen gegründet ſind[2]."

Dieſe ganze Theorie von den Ideen iſt weder den Lehren der Kirche noch den Schriften der Väter, ſondern offenbar dem Syſteme der Neuplatoniker entlehnt. Und wollte jemand aus dieſen Prinzipien die Konſequenzen noch weiter verfolgen, ſo würde es leicht ſein, eine Art chriſtlichen Polytheismus daraus zu deduziren. Iſt aber irgend einer, dem die Analogie dieſer Ideenlehre mit dem Plotinismus noch nicht einleuchtet, ſo möge er noch die folgende Stelle zu Rathe ziehen. Der Schüler wirft folgende Frage auf: „Ich möchte gern wiſſen, ob die Prinzipien der Dinge, die man die primordialen Urſachen nennt, ſich ſelbſt erkennen, bevor ſie in die Dinge, deren Urſachen ſie ſind, emani-

1) Causae quippe locorum et temporum in eis sunt: quae vero sub ipsis sunt inferioribus rerum ordinibus, ita ab eis creantur, ut ad se ipsas ea attrahant, omniumque rerum principium unum appetant; ipsae vero nullo modo ad ea, quae sub eis sunt, respiciunt, sed suam formam superiorem semper intuentur, ut semper ab ea formari non desinant.

2) Nam per se ipsas informes sunt, et in ea universali sua forma, in Verbo dico, semetipsas perfecte conditas *cognoscunt*.

ren[1])." Darauf erwiedert der Meiſter: „Hierauf iſt kürzlich zu antworten: Da Gott, nach Zeugniß der Schrift, Alles, was Er gemacht hat, in ſeiner Weisheit machte, wer dürfte denn daran zweifeln, daß, ſo wie die Weisheit ſich ſelbſt kennt, auch die Dinge, die in ihr gemacht ſind, nicht allein ſich ſelbſt kennen, ſondern auch eine Kenntniß der Dinge, deren Prinzipien ſie ſind, beſitzen? Denn man kann nicht annehmen, daß etwas Unwiſſendes oder Unbewußtes in der göttlichen Weisheit gegründet ſei[2])." Die primordialen Urſachen ſind demnach eben ſo wie Gott mit Selbſtbewußtſein begabt, und ſchaffende Intelligenzen einer in der höchſten Intelligenz enthaltenen Ordnung, eine Theorie, die, ſo viel wir wiſſen, noch von keinem Theologen, und auch nicht von Dionys iſt gelehrt worden, und die nirgends zu Hauſe iſt als bei Plotin und ſeinen Nachfolgern.

Zu den Eigenheiten des Erigena, die aber mit ſeinem ganzen Syſteme innigſt zuſammenhängen, gehört die Idee, die ganze Schöpfungsgeſchichte, wie ſie in der Geneſis erzählt wird, als einen inneren Prozeß in Gott zu betrachten. Es mag dieſe ſeine Anſicht ſehr geiſtreich ſein, wie man behauptet hat, dennoch iſt es gewiß, daß, ſo wie Erigena in dieſer Hinſicht keinen Vorgänger gehabt, er auch keinen Nachfolger gefunden, und daß ſein Interpretations-Verſuch zu keiner kirchlichen Geltung gelangt iſt. Wir wollen uns daher der Kürze halber nicht länger dabei aufhalten. Statt deſſen aber ſeine Theorie von der Rückkehr aller Dinge in Gott und in die urſprüngliche Einheit näher betrachten.

---

1) D,: Sed nosse velim, utrum principia, quae praemordialium causarum nominibus appellantur, *seipsa intelligant*, priusquam in ipsas res, quarum causae sint, profluant, necne? Lib. II. 18.

2) M.: Ad hoc breviter respondendum: si Deus in sapientia sua fecit omnia, quae fecit, certe Scriptura quae dicit: *omnia in sapientia fecisti*, cui dubitare non permittitur, omnia quae in sapientia facta sunt, sicut ipsa sapientia seipsam cognoscit, et quae ipsa facta sunt, non solum seipsa cognoscere, sed et rerum, quarum principia sunt, notitia non carere? Non enim credendum est in divina sapientia aliquid insipiens et se ipsum ignorans conditum fuisse.

§. 13.

Von der Rückkehr aller Dinge in Gott, nach Erigena.

Es möchte dieser Abschnitt vielleicht überflüssig erscheinen; denn nachdem, was wir so eben vernommen, kann über seine Meinung in dieser Hinsicht kein Zweifel obwalten; die Wirkungen kehren in ihre Ursachen zurück, diese sind die primordialen Ideen, die mit dem Worte und der Weisheit eins sind, und ewig und unwandelbar in derselben beruhen; demnach geht das Ende wieder in den Anfang hinein, und Gott ist nur Kreis die große Einheit, die das All wieder in sich aufgenommen hat; dieser Grundsatz, der dem ganzen fünften Buche des Werkes, das davon weitläufig handelt, zu Grunde liegt, wird daselbst vielmals wiederholt. Eine eigene Folgerung aber, die logisch damit zusammenhängt, wird hier insbesondere entwickelt. Wenn alles in Gott zurückkehrt und sich mit seinem Wesen identificirt, so folgt daraus, daß alles Böse, alle Ungerechtigkeit, alle Strafen am Ende aufhören müssen, weil dergleichen abnormale Zustände in Gott nicht statt haben können. Um diese Behauptung, die der Lehre der Kirche geradezu entgegen ist, und die Gerechtigkeit Gottes, von der bei Erigena nirgends die Rede ist, vernichtet, durchzuführen, bietet er die ganze Kraft seiner Sophistik auf, und bedient sich des Kunstgriffs, die Sachen so vorzustellen, als wenn darüber in der Kirche nichts entschieden sei, sondern mancherlei Meinungs-Verschiedenheiten zulässig wären. Erigena aber, der mitten in der katholischen Welt lebte, konnte unmöglich darüber irgend einen Zweifel oder Ungewissheit haben, zumal nachdem was bei Veranlassung seiner eigenen Schrift über die Prädestination vorgefallen war, wo nichts unterlassen worden, um ihm die Augen über diesen Punkt zu eröffnen. Ungeachtet der über diese Abhandlung gewechselten Schriften, und die feierliche Verwerfung derselben von mehren Synoden, wiederholt dennoch Erigena in dem fünften Buche seines Werkes mehre seiner in dieser Schrift enthaltenen Meinungen, als wenn nichts darüber entschieden worden wäre, und bewährte also, daß er vor keiner Autorität sich beuge, wenn sie seiner Vernunft entgegen sei.

Um für seine von der Kirche abweichenden Ansichten wo möglich in die katholische Welt Eingang zu gewinnen, ist Erigena zumal in diesem letzten Theile seines Buches fruchtbar an Citationen von Bibelstellen, die er auf seine Weise auslegt und von Stellen aus den Vätern, die jedoch nur theilweise seiner Meinung beipflichten. Einen besondern Stützpunkt findet er in dem von der Kirche längst verworfenen Werke des Origenes von den Prinzipien, als wenn dasselbe noch in der Kirche Geltung habe. Die von dem Areopagiten in seinem Buche über die Namen Gottes aufgestellte Theorie von der Natur und Entstehung des Bösen, die, wenn nicht irrig, wenigstens unvollständig ist, interpretirt Erigena auf seine Weise [1]).

Den Eingang des fünften Buches eröffnet Erigena mit einer Erklärung des Sündenfalles, die eine ganz andere ist, als die von der Kirche angenommene. Wie er früher die ganze Schöpfungs-Geschichte als einen innern Akt in Gott dargestellt hatte, so, sagt er, müsse man auch die Geschichte des Falles in einem geistigen Sinne verstehen. Wäre das Paradies ein räumliches und irdisches gewesen, so hätte Gott, meint Erigena, nicht nöthig gehabt, den Menschen daraus zu vertreiben; er hätte ihn nur an einem gewissen Theile einzäunen und ihn so vom Anrühren des Baumes des Lebens abhalten können, und derselbe Zweck wäre um so leichter erreicht gewesen. Es lebten ja auch Thiere und Schlangen im Paradiese, von deren Austreibung wir nichts lesen. Cherubim, geistige Intelligenzen an einen bestimmten Ort mit Flammenschwer-

1) Nach der Theorie des Dionys ist Güte und Sein dem Wesen nach identisch. Das Böse könne vom Guten nicht kommen, sondern sei nothwendig ein eigener Akt der Kreatur. Indem aber die Kreatur sich vom Guten entferne, verliere sie zugleich das Sein; und daher müsse alle Bosheit als Schwäche und Ohnmacht, oder als eine Privation des Wesens erscheinen. Dieser Theorie zufolge müßte Bosheit und Schwäche im gleichen Verhältnisse zunehmen; was durch eine Menge Erfahrungen widerlegt wird. Das Mangelhafte in dieser Theorie liegt darin, daß Dionys nicht genug das eigene Leben und Sein der Kreatur berücksichtigt; welches um so schädlicher wird, je größer die natürliche Energie des besondern Wesens ist, wenn dasselbe sich der Bosheit zuwendet.

tern hinzuſtellen, habe auch keinen vernünftigen Sinn. Durch dieſe Gründe bewogen ſchließt Erigena, das Paradies ſei das Ebenbild Gottes, womit der Menſch urſprünglich begabt geweſen. Durch ſeinen Ungehorſam verlor der Menſch ſeine erſte Glückſeligkeit ohne jedoch an ſeiner Natur etwas einzubüßen; welche nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geſchaffen, nothwendigerweiſe unverlierbar war[1]). Die allgemeine Auslegung, die zwiſchen Natur und Gottähnlichkeit unterſcheidet, nahm Erigena alſo nicht an, wie aber der Menſch ſeine ganze urſprüngliche Vollkommenheit beibehaltend, an ſeiner Glückſeligkeit Abbruch leiden könne, erklärt Erigena nicht, und wie der Sündenfall ohne Verluſt der Gottähnlichkeit möglich ſei, eben ſo wenig. Ferner müſſe man unter Cherumbim die Fülle des Wiſſens und der Weisheit verſtehen, die Gott den erſten Menſchen vor Augen ſtellte, um durch das Studium der Weisheit ſeine erſte Glückſeligkeit wieder zu erlangen. Das flammende Schwert aber bedeute den Sohn Gottes, das ewige Wort, in dem alle Reichthümer der Weisheit niedergelegt ſind, um den Menſchen vorzuleuchten. Den Weg zum Baume des Erkenntniſſes zu behüten, bedeute den rechten Weg dahin anzuweiſen. Es möge dieſes eine kleine Probe ſein von der Interpretationsweiſe des Erigena, kraft der man in der Schrift alles hineinlegen kann, was man will.

Nachdem er nun aus der Natur und Wiſſenſchaft Beiſpiele von der Rückkehr der Dinge in ihren Anfang nachgewieſen, ſchließt Erigena, daß die menſchliche Natur ebenfalls zu ihrem Anfange, dem Worte Gottes, in dem ſie gemacht iſt, und unwandelbar beſteht und lebt, ohne Zweifel zurückkehren werde[2]). Kann

1) Non enim homo naturam suam perdidit, quae quum ad imaginem Dei et similitudinem facta est, necessario incorruptibilis est; perdidit autem felicitatem, quam adepturus esset, si obediens Deo esse non contemneret. Lib. V. 2.

2) Quemadmodum unumquodque ad suum principium naturaliter *cogitur* redire, ita etiam humanam naturam ad suum principium, quod nihil aliud est praeter Dei verbum, in quo et facta est et incommutabiliter subsistit et vivit, reversuram esse incunctanter credimus, certissimis rerum argumentationibus roborari intelligimus. Lib. V. 6.

der Leib durch die Heilkunst vom Aussatz gereinigt werden, wie vielmehr dann müsse die menschliche Natur zu ihrer ersten Schöne zurückgebracht werden können, um so mehr, da sie nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, die Kraft ihrer Schönheit und die Vollkommenheit ihres Wesens niemals verloren habe, noch verlieren könne[1]). Es ist ohne Zweifel begreiflich, daß eine Natur, die von ihrer Schönheit und Vollkommenheit nichts verloren hat, noch verlieren kann, ohne Umstände das bleibt, was sie nothwendig ist. Die allgemeine Auferstehung ist daher das Aufsteigen Aller vom Tode ins Leben, wo denn der thierische und vergängliche Leib in einen geistigen und unvergänglichen wird verwandelt werden[2]). Daß indeß die menschliche Natur, trotz ihrer unveränderlichen Schönheit, dennoch während des sterblichen Lebens einige Mängel und Flecken angezogen habe, leugnet Erigena nicht schlechthin; aber wie der Aussatz des Naaman auf den Giezi überging, so werden auch am Ende alle Sünden der Menschheit auf den Teufel als Sündenbock gehäuft werden, bis auch er zu seiner Zeit davon erledigt wird[3]). Aus der andern Parabel des Evangeliums von den zehn Aussätzigen, wovon nur einer zurückkehrte und Gott die Ehre gab, lernen wir, daß von der Fünfzahl des Körpers und der Fünfzahl der Seele, die zusammen zehn machen, die Neune vergehen, oder vielmehr in die Zehnte übergehen, so daß am Ende die ganze menschliche Natur in dem Verstande sich conzentrirt, womit sie ihren Schöpfer betrachtet[4]).

---

1) Magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulchritudinis vigorem, integritatemque essentiae *nequaquam perdidit, neque perdere potest.*

2) Si quidem resurrectio communis *omnium est escensio* ex morte in vitam, ex animali corpore et corruptibili in spirituale et incorruptibile.

3) Tota autem lepra humanae naturae et corruptio exaggerabitur et convertetur in Giezi . . . typice diabolum significans.

4) Ceteri autem novem non jam reperti sunt. Tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur, ut nil in ea remaneat, praeter illum solum intellectum, quo Creatorem suum contemplabitur.

Von der letzten Vollendung oder Theosis des Menſchen lehrt Origenes, daß der Menſch nach Leib und Seele ganz Menſch bleibt, und durch die Gnade dem Leibe und der Seele nach ganz; Gott wird[1]). Aus dieſen und einigen ähnlichen Stellen haben nun die Verehrer des Origenes gefolgert, daß er die individuelle Exiſtenz nach der Auferſtehung anerkannt habe; ſie haben aber nicht daran gedacht, daß dieſe individuelle Exiſtenz, wie er es ſo oft wiederholt, die der primordialen Ideen und Urſachen iſt, die ewig und mit dem Worte eins ſind, denn in dieſe wird ſeiner Behauptung nach alles übergehen. Unter den vielen Stellen, die davon ſprechen, wollen wir nur die folgende anführen: „Wenn alſo die Principien der Welt die Urſachen ſind, aus denen er entſtanden iſt; ſind denn nicht auch die Endzwecke derſelben eben dieſelben Urſachen, in die er zurückkehren wird? Denn er wird nicht vernichtet werden, ſondern wenn er ſeinen Lauf vollbracht hat, wird er in ſeinen Urſachen für immer geruhet werden und ruhen. Wenn aber das Wort des Vaters, worin Alles iſt und gemacht worden, die Urſache aller Urſachen des Sichtbaren und Unſichtbaren iſt; iſt denn nicht dieſe Urſache aller Urſachen das letzte Ende der Welt, über welche hinaus kein Geſchöpf etwas Anderes begehren wird; weil das Wort Gottes das allgemeine Endziel aller Geſchöpfe iſt? Der Anfang alſo und das Ende der Welt beſteht im Worte Gottes, oder um es noch deutlicher zu ſagen, iſt das Wort Gottes ſelbſt, welches ohne Ende der vielfache Anfang und das Ende der Dinge iſt[2]). „Die Uebereinſtimmung dieſer unverbeſſerten Behauptung mit den Pletoniſchen und Gnoſtiſchen Syſtemen liegt am Tage.

1) Totus quidem homo manens secundum animam et corpus per naturam, et *totus factus Deus* secundum animam et corpus per gratiam. Lib. V. 8.

2) Si ergo principia mundi sunt causae, ex quibus ortus est: nonne fines ejusdem, eaedem causae in quas reversurus? Non enim in nihilum redigetur, sed in causis suis, motu suo finito, perpetualiter salvabitur et quiescet. At si verbum Patris, in quo et sunt et facta sunt omnia, causa omnium causarum est visibilium et invisibilium: num quid ipsa causa causarum finis est mundi, in quem desinet, quando omnia, quae in motu sunt in eo, quod appetunt motus sui, finem constituunt, ultra quem finem nullus nullius creaturae appe-

Nach dieſer Anſicht begreift ſich, wie Erigena darauf inſiſtirt, daß alle Geſchöpfe zuletzt Gott werden, aus dem ſie ausgefloſſen ſind; weil er, wie oben bewieſen worden, eine Schöpfung aus Nichts im chriſtlichen Sinne nicht zuläßt. Die Involution und Einswerdung der Dinge mit Gott wird rückwärts dieſelben Stufen durchgehen, die ſie in ihrer Evolution gefolgt haben [1]). Zuletzt aber wird die ganze Schöpfung mit dem Schöpfer vereinigt werden und in und mit Ihm eins ſein. Als Beweis für die Einswerdung der Dinge mit Gott führt er unter andern einen Satz an, der von Plotin ſo wie von den neueſten deutſchen Philoſophen aufgeſtellt worden: die Identität nämlich des Subjects und des Objects im Acte der Anſchauung. „Wenn Alles, ſagt Erigena, was ungetrübt (pure) angeſchaut, mit dem Angeſchauten eins wird, was Wunders denn, daß wir mit Gott eins werden, wenn wir Gott von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden [2])."

Erigena hat auch eine neue und ihm eigene Theorie von der Erlöſung, wodurch er die eben erwähnten Behauptungen noch ferner zu begründen ſucht. Die Lehre der Kirche von der Einheit der Perſon in Chriſto verſteht Erigena von der Einheit der Subſtanz. „Chriſtus war ganz Gott und ganz Menſch, eine Subſtanz, gewöhnlich ſagt man eine Perſon [3])." Erigena weiß nur von einer Subſtanz aller Dinge, wie ſo oft wiederholt wird. Im Vorbeigehen behauptet er, ſeinem Syſtem zufolge, die Ubiquität des Leibes Chriſti:

---

titus erit? . . . Universalis quippe totius creaturae finis Dei verbum est. Principium itaque et finis mundi in Verbo Dei subsistunt *et ut apertius dicam ipsum verbum sunt*, quod est multiplex sine fine finis et principium. Lib. V. 20.

1) Reditus iterum et adunatio rerum per easdem divisiones et convolutiones totius creaturae in unum, et *postremo in ipsum Deum* . . . . . Postremo universitatis creatura creatori adunabitur, ei erit in ipso et *cum ipso unum*.

2) Si enim omne, quod pure intelligit, efficitur unum cum eo, quod intelligitur, quid mirum si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura est . . . . *unum cum ipso* et in ipso fieri potest? Lib. V. 8.

3) Totus namque Deus est, et totus homo, *una substantia*, vel (ut usitatius dicam) *una persona*. Lib. V. 20.

„Diejenigen werden mit Recht getadelt, die den Leib des Herrn nach der Auferſtehung an einen beſtimmten Ort der Welt (z. B. in die Euchariſtie) bannen wollen, oder ihm eine zeitliche oder räumliche Bewegung zuſchreiben [1]). Wie ferner Chriſtus in der Menſchwerdung die ganze menſchliche Natur angenommen hat, ſo hat er in ſeiner Auferſtehung die ganze menſchliche Natur wiederhergeſtellt, ſo daß alle Menſchen ohne Ausnahme der Glorie theilhaft werden [2])." Bei dieſer Gelegenheit läugnet Erigena alle Wunder, die nicht der Natur gemäß ſind [3]).

Nach der Theorie des Erigena umfaßte die Auferſtehung und Verklärung nicht nur alle Menſchen ohne Ausnahme, ſondern die ganze irdiſche Natur, und zwar deshalb, weil die ganze ſichtbare Natur in der menſchlichen enthalten ſei. Indem alſo Chriſtus ſich mit der menſchlichen Natur bekleidete, nahm er die ganze ſichtbare Natur in ſeine Subſtanz auf, ſo daß ſeine Auferſtehung die Verklärung aller Dinge zum ewigen Leben zur Folge haben werde. Da der Schüler indeß an dieſer Weite und dieſem Umfange der Auferſtehung einige Zweifel äußert, verſetzt der Meiſter [4]); es wundere ihn, daß er daran zweifeln könne, da er ſchon anerkannt habe, daß in dem Menſchen Alles geſchaffen ſei, Sichtbares und Unſichtbares, jenes im Körper, dieſes in der Seele, Er dürfe daher nicht Anſtoß daran nehmen, daß die Allheit

1) Proinde non immerito redarguendi sunt, qui corpus Dominicum post resurrectionem in aliqua parte mundi conantur atstuere, et localiter et temporaliter moveri.

2) Ac si per solam incarnationem ejus generale hoc donum, *nullo excepto*, genus humanum acceperit, resurrectionem videlicet a mortuis: h. i. restitutionem et *redintegrationem totius hominis naturae*, quae corpore et anima constituta est. Lib. V. 23.

3) Nullum enim miraculum in hoc mundo *contra naturam* Deum fecisse legimus, sed *causis naturalibus, administrativis et effectricibus*, jussu Dei movente, factas esse, quascunque virtutum Theophanias divina narrat historia.

4) Mirari non desino, cur tam frequenter de talibus haesitas, cum suasum tibi saepe concesseris, *omnia in homine esse creata, visibilia* dico et invisibilia, ac post hoc resurrectura .... de eorum *reditu in suas causas* disputamus. Lib. V. 23.

aller unſichtbaren Dinge in und mit dem menſchlichen Körper erſtehe, und an ſeinem Uebergange Theil nehme [1]). Dieſe Lehre, daß die ganze ſichtbare Natur im menſchlichen Körper geſchaffen ſei, und mit ihm zugleich erſtehe, mag geiſtreich ſcheinen, aber katholiſch iſt ſie in keinem Falle.

Der Grund des Erigena für dieſen allgemeinen Auferſtehungsproceß iſt der ſo oft wiederholte Satz, daß alle Geſchöpfe im Worte, d. h. der göttlichen Weisheit ſind und leben, und daher nicht umkommen können: Alles iſt im Worte ein ewiges Leben [2]). Erigena wiederholt hier ſeine Theorien von der Ewigkeit der Welt, nicht bloß als Idee in Gott, ſondern als eigene Exiſtenz; denn weil Gott immer Herr und Schöpfer geweſen, ſo habe Er auch immer dienſtbare Geſchöpfe gehabt; die Schöpfung ſei nämlich kein Accidenz in Gott [3]); Gott exiſtire nur inſofern vor der Kreatur, als die Urſache vor der Wirkung iſt [4]).

Wie aber, fragt der Schüler, iſt es zu verſtehen, daß die Welt vergehen werde, wenn ſie dennoch beharrt; denn Vergehen und Beharren ſcheinen widerſprechende Begriffe zu ſein. Das Beharren, erwidert der Meiſter, bezieht ſich auf die ewigen Urſachen, auf das ewiglebende Wort, das Alles enthalten und

---

1) Si igitur humana natura ex intelligibilibus et corporalibus sensilibus composita est, animo dico et corpore; quid mirum si universitas omnium sensibilium in humano corpore resurgat, et quocunque transierit, transeat. Lib. V. 24.

2) In verbo igitur quod est sapientia divina, omnis creatura et est et vivit, et omne quod in ipso est, perire non potest. Si enim quod continet, semper et incommunicabiliter manet et vivit, imo etiam vita est et vita aeterna; omne quod in eo continetur, necessaria et est et semper manet, et vita est et vita aeterna. Lib. V. 24.

3) Si asseruero, *quod firmissime scio*, dominum videlicet *semper creatorem* et dominum creaturae fuisse, ac per hoc et semper creaturam servientem substitutam non defuisse.... Quo semper creator et dominus erat, necessario sequitur *semper creaturam servientem substitisse*. Non enim accidens creatori omnium est creasse, quae creavit.

4) Creator siquidem creaturam, et dominus servientem aeternitate praecedit non tempore, sed ea ratione, quae creator et dominus principium creaturae et servientis est.

worin Alles ohne Untergang und Mangel lebt [1]). Iſt denn auch wirklich, fährt der Schüler fort, die Urſache in die Wirkungen eingegangen? Ohne Zweifel, erwidert der Meiſter; denn das Wort iſt Fleiſch geworden. „Es iſt vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, die menſchliche Natur annehmend, worin die ganze Welt beſteht; denn in der Welt iſt nichts, das nicht in der menſchlichen Natur inbegriffen wäre. Als er aber die Welt verließ und zum Vater ging, vereinigte er in ſich die ganze menſchliche Natur mit dem Vater [2]). Die ganze menſchliche Natur, die Er ganz annahm, hat er ganz in ſich und dem ganzen menſchlichen Geſchlechte erlöst [3]). Durch die Menſchwerdung des Sohnes Gottes ſind alle Geſchöpfe im Himmel und auf Erden erlöst worden [4])."

Dem Schüler ſcheint indeß dieſe Behauptung etwas bedenklich; „Werden denn, fragt er, auch die unvernünftigen Thiere, Bäume und Kräuter, und alle Theile dieſer Welt, vom höchſten bis zum niedrigſten in dem Worte Gottes wiederhergeſtellt? Alles, Alles, erwidert der Meiſter, keine Klaue bleibt, ſo zu ſagen, dahinten [5])." Um ſeinem Jünger dies noch begreiflicher

---

1) Non enim potest perire omne, quod semper vivens verbum continet, et in quo omnia semper vita sunt, nulli corruptioni et defectui subjecta. Lib. V. 23.

2) Exivit igitur a Patre et venit in mundum, humanam scilicet naturam accepit, in qua totus mundus subsistit, nihil enim in mundo est, quod non in humana natura comprehendatur, et iterum reliquit mundum et ivit ad Patrem, h. e. humanam, quam acceperat, naturam super omnia visibilia et invisibilia .... suae deitati, quae Patri est aequalis, adunans sublimavit.

3) Totam naturam humanam, quam totam accepit, totam in se ipso et *in toto humano genere totam salvavit.*

4) Non itaque quis parvi pendat, quod Dei verbum inhumanatum sit, ac veluti humanam naturam solum modo salvavit, sed firmissime credat et purissime intelligat, quod per inhumanationem filii Dei *omnis creatura in coelo et in terra salva facta est.*

5) Ac si omnem creaturam accepit, humanam accipiens naturam, profecto omnem creaturam salvavit et in aeternum salvaturus erit.

zu machen, erklärt er ihm, daß alle veränderlichen Dinge dieſer Welt, nicht die wahren ſubſtantiellen Dinge ſind, ſondern Schein und Schatten, dem Wiederhalle, den die Griechen Echo nennen, vergleichbar, einem Bilde, von dünner Luft gebildet, keine wirklichen Dinge, ſondern trügeriſche Schattenriſſe[1]), ganz ſo wie es Plato gelehrt hat. „Wie alſo die Sonne die Nebel verzehrt und vertreibt, wird dieß ſichtbare Univerſum wie ein Hauch verſchwinden, und die wahren Dinge in ihrer Subſtantialität, als die ewigen Ideen, zum Vorſchein kommen. Sollte es aber Jemandem unglaublich und gegen die natürliche Vernunft vorkommen, daß das Unvernünftige und Sinnloſe in die menſchliche Natur übergehen werde, der möge bedenken, daß die menſchliche Natur ſelbſt, in ihren niedern Theilen der unvernünftigen und ſinnloſen Natur gleicht. Ferner erlaubt die natürliche Vernunft nicht, daß Höheres in Niederes verwandelt werde, weil das Niedere von Natur das Höhere begehrt, und zur Einheit mit demſelben hinſtrebt[2]); ſo begreift es denn die natürliche Vernunft, daß die ganze Natur in die menſchliche Natur übergehe, die dadurch einen bedeutenden Zuwachs erhalten werde. Erwägt man nun auch, daß die Leidenſchaften, die unſere vernünftige Natur aus der unvernünftigen in ſich aufgenommen hat[3]), in die natürlichen Tugenden der Seele umgewandelt werden kön-

---

1) Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeisque sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes... sed rerum vere existentium imagines, cujus rationis exemplum est vox ejusque imago quae a Graecis ἠχὼ vocatur... quae cuncta non res, sed falsae rerum imagines probantur esse.

2) Quod si cuipiam incredibile et contra naturalem rationem, irrationabilia, sensuque carentia in humanam transire naturam: primum intentus conspicetur, quod inferiores humanae naturae partes.... terrenorum corporum conditionibus simillimae sunt. Quid mirum aut incredibile, si similia in suisimilia, id est, in superiora, transeant? Non enim naturalis ratio sinit, superiora in inferiora mutari, inferiora vero superiora naturaliter appetunt, eisque adunari.

3) Nach Plato und den Neuplatonikern entſpringen die Leidenſchaften aus den regelloſen Bewegungen der Materie, welche die Seele inficiren.

nen, warum denn es unglaublich finden, daß alle Unvernünftigkeit zur Höhe des Vernünftigen gesteigert werde[1])?"

Erigena aber bleibt nicht bei der bloßen Möglichkeit solcher Metamorphosen stehen; er beweißt auch die unumgängliche Nothwendigkeit derselben; denn weil die ganze Natur in das Wort, aus dem sie geflossen, wiederkehrt, so muß in demselben alles Unvernünftige und Unvollkommene verschwinden. Sein Beweis dafür ist derselbe, den später Abälard in seiner Theologie aufgestellt hat. „Wenn, sagt Erigena, die göttliche Güte, die allezeit nicht nur in den Guten, sondern auch in den Bösen Gutes wirket, ewig und unendlich ist; so kann das Gegentheil derselben nicht ewig und unendlich sein; denn sonst wäre es nicht das Gegentheil[2])." Das Endliche im Konflikte mit dem Unendlichen muß nothwendigerweise unterliegen. Man bemerke, daß bei der ganzen Beweisführung von der Gerechtigkeit Gottes keine Rede sei. „Die Bosheit wird daher eine Ende haben, und in keiner Natur bestehen können; weil die göttliche Güte in Allem wirken und erscheinen wird[3]). Die Sünde wird wie ein Schatten vor dem Glanze der Sonne verschwinden."

Einen andern Beweis für seine Behauptung findet Erigena in den Bewegungsgesetzen unserer moralischen Natur. „Unsere geistige Natur ist eine stetige Thätigkeit und Bewegung, und hat eine unwandelbare Richtung zum höchsten Gute hin, weil dieses das Princip der Bewegung ist, welches dieselbe mit acceleriter Ge-

---

1) Si ergo passiones, quas rationalis natura ex irrationali in seipsam deduxerat, in naturales animae possunt mutari virtutes; cur incredibile sit, ipsam irrationalitatem in altitudinem rationalitatis transmutari?

2) Si enim divina bonitas, quae semper non solum in bonis, verum etiam in malis bene operatur, aeterna est et infinita, contrarium ejus necessario non erit aeternum et infinitum; alioquin non erit contrarium. Lib. V. 26.

3) Malitia itaque consummationem accipiet, *et in nulla natura remanebit;* quoniam in omnibus bonitas divina et operabitur et apparebit... Malitia, quae veluti quaedam umbra delictorum nostram occupat naturam, abundantia supernae et aeternae bonitatis coaretabitur et omnino abolebitur.

ſchwindigkeit zu ſich hinzieht. Bei allen Abweichungen und Perturbationen, die in der vernünftigen Natur Sünde und Laſter heißen, ſucht die Kreatur immer ihren Herrn, zu deſſen Anſchauung ſie geſchaffen iſt. Daher gelangt ſie unfehlbar zuletzt ins Paradies, und bricht daſelbſt die Frucht vom Baume des Lebens, den Genuß der Tugenden, und die Anſchauung des göttlichen Wortes, nach dem ſie — mitten in ihrer Laſterhaftigkeit — ſo inbrünſtig verlangte, und wird zu deſſen Ebenbilde erneuert [1]." Die Reſtauration der menſchlichen Natur iſt alſo nach Erigena ein fataliſtiſcher Naturproceß, und ebenſo nothwendig, wie der Fall der Planeten in die Sonne, wenn ſie von der centrifugalen Richtung erlöst würden.

Zu dieſer Theorie des Meiſters, daß alle vernunftbegabten Geſchöpfe nothwendig ſelig werden müſſen, kann ſich jedoch der Schüler nicht ſogleich und unbedingt bekennen; ein Theil derſelben, meint er, die böſen nämlich, müſſe doch eine Ausnahme machen, da geſchrieben ſteht: „Weichet von mir, ihr Böſewichter, in das ewige Feuer, das dem Teufel und ſeinen Engeln bereitet iſt." Er bemerkt dabei ſehr ſcharfſinnig, daß wenn alle Bosheit aufhöre, kein Böſer mehr ſein könne, alſo auch kein Grund der Strafe; denn wo die Urſache endet, da endet auch die Wirkung. Er äußert indeß eine Bedenklichkeit, die ſeinem Meiſter die Antwort erleichtert: Man könne nämlich nicht annehmen, daß ein Theil der menſchlichen Natur zum Herrn zurückkehre, indeß ein anderer Theil in den Strafen verharre; denn zu groß wären die daraus hervorgehenden Schwierigkeiten, die ſelbſt der

1) Deinde nostram naturam semper moveri .... et nihil aliud appetit nisi summum bonum, a quo veluti principio incipit moveri, et ad quod veluti ad finem motum suum accelerat. Creatura etiam in delictis suis perversisque anfractibus dominum suum, a quo est et ad quem contemplandum condita est, semper quaerit.... Natura *secundum insitas sibi naturales virtutes* ... causam suam semper appetens, et in paradisum, delicias dico virtutum, quas *naturaliter sibi insertas* peccando perdiderat, rediens, escam ligni vitae Dei, videlicet verbi contemplationem, ardenter desiderans, divinaeque imaginis, ad quam facta est, dignitatem recipere festinans.

wahren Vernunft widerſprechen [1]); denn daraus würde folgen, es habe das göttliche Wort nur einen Theil der menſchlichen Natur angenommen, und nur einen Theil derſelben erlöst, welches gegen den Glauben iſt [2]). Ferner führt eine ſolche Anſicht zu einem höchſt verkehrten Begriff, von der menſchlichen Natur, die eine und einfach iſt, denn ſie iſt nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen; Gott aber iſt nur einer und ſeinem Weſen nach einfach, alſo iſt auch nothwendig die Menſchheit eine und einfach, und alle Menſchen, Niemand ausgenommen, ſind in ihr eins [3]). Der gelehrte Schüler führt dazu Stellen aus Origines und dem hl. Gregorius für dieſe Meinung an, und fährt alſo fort: „Denn ſelbſt in den abtrünnigen Engeln ſtraft Gott die Natur nicht und wird ſie nicht beſtrafen [4]); ihre Bosheit aber und Gottloſigkeit und Schädlichkeit wird Gott vertilgen, ſo wie die der ihnen anhangenden böſen Menſchen. Wenn es alſo heißt, ſie werden ewig verdammt, ſo möge dies vielleicht von der allgemeinen Vernichtung der Bosheit und Gottloſigkeit zu verſtehen ſein [5])!“

„Uebrigens lehre die Vernunft mit vollkommener

---

1) Si vero quis asseruerit, partem humanae naturae in Dominum redituram, partem in poenis mansuram; quanta incommoda veraeque rationi reluctantia assertionem ejus consequentur? Lib. V. 27.

2) Cogetur siquidem fateri, divinum verbum non totam humanam naturam, sed partem ejus sumpsisse, ac per hoc neque totum humanum genus salvare voluisse, neque salvasse, quod absurdum credere.

3) *Vera item ratio puraque rerum speculatio* eum deridebit simplicitatem humanae naturae dividentem.... cum sit una et simplex.... Porro, si una et individua divinitas est, ad cujus imaginem humanitas facta est, *necessario* et ipsa una et individua est, et omnes homines, *nemine excepto*, in ea unum sunt.

4) Wie es Erigena in ſeiner Schrift von der Prädeſtination behauptet hatte.

5) Nam et praevaricantium angelorum naturam Deus non punit, nec puniturus est; illorum vero malitiam et impietatem, nocivamque potentiam, quemadmodum et malorum hominum eis adhaerentium extinguet, et fortassis illorum erit aeterna damnatio, suae malitiae impietatisque universalis abolitio.

Evidenz, daß nichts, was der Güte und wahren Seligkeit diametral entgegengesetzt ist, ewig sein könne; denn die Güte begrenzt die Bosheit und verzehrt sie, wie das Leben den Tod, die Seligkeit das Elend, die Tugend das Laster und ihre Folgen den Tod [1]." So evident nun das Alles ist; so scheint es ihm doch der Autorität der hl. Schrift zu widersprechen, die dem Teufel und dessen Anhängern, ohne Umstände (incunctanter) mit ewigen Strafen bedroht. In die Mitte dieser beiden entgegengesetzten Autoritäten gestellt, befindet er sich in einer sehr peinlichen Lage, und wird gleichsam von zwei Seiten mit Pfeilen durchbort, ohne zu wissen, zu welcher Seite er sich wenden soll.

„Sei nur ruhig, erwiedert gravitätisch der Meister, sogleich wird das Licht dich erleuchten [2]." Erigena kömmt nun auf die Idee zurück, die er schon in seiner Abhandlung über die Prädestination behauptet, daß das Böse, Sünde, Strafe schlechterdings Nichts seien, weil sie keine Substanz sind, welches folgendergestalt bewiesen wird: „Ein Jeder der von den Naturen der Dinge einen rechten Begriff hat, zweifelt nicht daran, daß Alles in dem göttlichen Geiste enthalten sei. Wenn also dem so ist, so wird nichts außer, über, noch unter ihm sein. Er ist also selbst Alles. Ganz gewiß erwiedert der Schüler. Der göttliche Geist aber kennt kein Uebel und keine Bosheit: denn wenn Er sie kännte, so würden sie eine subsiantielle Existenz haben, und nicht ohne Ursache sein [3]." Daß man mit denselben Gründen beweisen könne,

1) *Ratio quippe evidentissime docet*, nil bonitati veraeque beatitudini ex diametro contrarium perpetuo esse posse. Bonitas enim circumscribit malitiam penitusque consumit, similiter vita mortem, beatitudo miseriam, virtus vitia mortuorumque causas, caeteraque ejus generis.

2) *M.*: Patiens esto; aderit lux mentium, quae illuminat abscondita tenebrarum.

3) *M.*: Divino animo omnia contineri nullus recte naturas rerum intelligens dubitat .... Si igitur in animo divino subsistunt omnia; nihil extra ipsum conficitur, supra quem infra vel extra nihil est ... *Itaque ipse est omnia.* *D.*: Omnino. *M.*: Divinus itaque animus nullum malum nullamque malitiam novit; nam si nosset, *substantialiter* exstitissent, neque causa carerent.

es gebe keine Tugend, iſt offenbar; denn keine Handlung, mögs ſie gut oder böſe ſein, iſt eine Subſtanz, ſondern eine Thätigkeits-Aeußerung der Subſtanz. „Das Böſe, fährt der Meiſter fort hat alſo keine Urſache, und keine weſentliche Exiſtenz in der Natur der Dinge, und iſt alſo Gott ganz und gar unbekannt[1]). „Erigena leugnet ſomit das Daſein der ſecundären Urſachen, und erkennt nur Gott als die alleinige direkte Urſache aller Wirkungen, wie es in den pantheiſtiſchen Syſtemen allgemein geſchieht. Giebt es aber erſchaffene Subſtanzen, wie wir glauben, und ſind dieſe ſecundären Subſtanzen mit Thätigkeits-Vermögen begabt, ſo giebt es auch ſecundäre Urſachen und Handlungen, die böſe oder gut ſein können, je nachdem die freihandelnden Subſtanzen die Norm der Gerechtigkeit befolgen oder nicht. Gott aber, der die ſecundäre Subſtanz geſchaffen hat, ſieht jeden möglichen Gebrauch oder Misbrauch der ihr eingepflanzten Kräfte voraus. Dieſe chriſtliche und kirchliche Lehre verwirft Erigena, in ſeinem pantheiſtiſchen Einheits-Syſtem befangen. Er fährt daher fort zu behaupten: „Daß Gott von den Gottloſen und den Uebertretern des Geſetzes, ſeien es Engel oder Menſchen, gar nichts weiß[2]), weil ſie als ſolche gar nicht exiſtiren.“ Der Schüler ſieht das auch ein; „denn Gott kennt nur ihre Subſtanz, und was Er ſelbſt in ihnen gemacht, was ſie aber ihrerſeits machen, davon weiß Gott nichts[3]). Da alſo Gott allein ewig iſt, ſo kann nichts ewig ſein, als was an Ihm Theil nimmt. Die Bosheit aber mit ihren Folgen, Tod und Elend, und die Strafen der verſchiedenen Verbrechen, die weder von Gott gemacht ſind, noch an Ihm Theil nehmen, können daher nicht ewig ſein[4]). „Hier begegnet ihm nun eine fatale Schriftſtelle, die

1) Jam vero et causa carent; ac per hoc in numero conditarum naturarum essentialiter non sunt, ideoque omnino divina alienantur notitia.

2) *M.*: Deus itaque impios nescit, et angelos et homines, omnesque divinae legis praevaricatores.

3) Illorum substantias, omneque quod in eis fecit et in ipso substitit, Deus novit, quod autem illorum perversis motibus naturae ab ipso substitutae accidit, omnino ignorat. Nam quicquid non fecit, sua scientia penitus alienum est.

4) Quid enim aeternum esse potest praeter ipsum, et quod in ipso et ab ipso factum est. Malitiam, pedissequasque ejus mortem dico

gerade das Gegentheil sagt: „Leben und Tod heißt es, kommen von Gott[1]." Erigena aber weiß sich zu helfen, er versteht hierbei nicht den Tod als Strafe der Sünde, sondern meint, es sei von jenem Tode die Rede, wovon der Psalmist singt: „Köstlich ist der Tod der Heiligen vor den Augen des Herrn[2]," und die von diesem sterblichen Leben zur Anschauung Gottes, oder nach Erigena, zu den Teophanien Gottes hineingehen. Nach dieser so bündigen Beweisführung, wundert sich der Meister über die Schwerfälligkeit des Schülers „daß er nicht einsehe, daß Bosheit, Tod und Sünde nicht in die Ewigkeit hineingehören können, da das Wort Gottes die ganze menschliche Natur angenommen, und in sich sie davon erlöst habe; denn die göttliche Güte verzehrt die Bosheit, das ewige Leben verschlingt den Tod, wie die Seligkeit das Elend[3]."

Von den moralischen Folgen einer Lehre, nach der Niemand, möge er gehandelt haben, wie nur immer, seiner ewigen Seligkeit entgehen kann, weil Sünde und Verbrechen nichts sind, ist hier nicht der Ort weitläuftig zu sprechen. Wohin das Individuum und die Societät gerathen, die von der göttlichen Gerechtigkeit nichts wissen wollen, ist schon öfters besprochen worden, und es ist geschichtlich nachgewiesen, wohin die Gesellschaft der Menschen gelangt, aus der die Gottesfurcht verbannt ist. Die Evidenz der Gründe des Meisters leuchtet endlich dem Schüler ein, und er ist nunmehr über das endliche Schicksal der ganzen Menschheit vollkommen beruhigt. „Er ist gezwungen, einzuräumen, daß die ganze Menschheit in allen ihren Gliedern von allen Banden der Bosheit, des Todes und Elends erlöst sein werde, wenn sie in ihre Ursachen, die in ihrem Heilande bestehen, zurückgekehrt sei[4]." Dennoch aber meint er hinsichtlich der im Bösen verhär-

et miseriam, diversorumque delictorum poenas arbitrarisne a Deo factas, aut divinae virtutis participes esse?

1) Vita et mors a Deo sunt. Eccles. 11, 14.

2) Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus. Ps. 115, 14.

3) Divina siquidem bonitas consumet malitiam, aeterna vita absorbet mortem, beatitudo malitiam.

4) Cogor fateri totam humanitatem in omnibus eam participantibus liberandam, omnibusque malitiae vinculis mortisque atque miseriae

teten, diabolischen Gemüther eine Ausnahme machen zu müssen, und weil deren Bosheit beharrlich, müsse es auch ihre Strafe sein[1]). „Siehest du denn nicht ein, erwiedert der Meister, daß Gott kein Geschöpf, das Er gemacht, in dessen Substanz, sei es die menschliche oder diabolische, bestrafe; denn Er bestraft nur dasjenige, was Er nicht gemacht, die unvernünftigen und verkehrten Bewegungen des Willens[2])." So wenig hatten die über seine Prädestinations-Lehre ergangenen kirchliche Verurtheilungen auf Erigena gewirkt, daß er seine verkehrten und unkatholischen Behauptungen hier von Neuem hervorbringt, welches in der That sich mit der ihm zugemutheten Demuth und Bescheidenheit schlecht reimt. Da aber die Substanz des Teufels anfänglich wie Alles, was Gott schuf, gut war, und die Substanz unveränderlich ist, so bleibt der Teufel der Substanz nach gut und straflos, das Straffällige an ihm ist der verderbte Wille: d. h. der Baum ist gut, aber die Früchte sind böse. Dieser böse Wille also soll bestraft, d. h. nach Erigena vernichtet werden; denn die Allmacht vermag Alles, und vor dem Schöpfer ist nichts unheilbar.

Als Autoritäten für seine Behauptung beruft sich Erigena auf eine Stelle bei Ambrosius, die indessen, wie er selbst bemerkt, nichts entscheidet[3]); auf Augustinus, welcher sagt, daß Gott im Teufel, nicht was Er gemacht, sondern was Er nicht gemacht, bestrafe, damit aber keinesweges der Meinung Erigenas beipflichtet; und endlich auf die von der Kirche längst verworfene Jugendschrift des Origenes von den Prinzipien, der allerdings darin denselben Irrthum lehrte, wie Erigena; beide aber hatten aus derselben Quelle, aus dem Neuplatonismus nämlich, geschöpft.

Die von der Kirche wegen der darin enthaltenen philosophi-

absolvendam: quando in suas causas, quae in suo salvatore subsistunt, reversura est.

1) Aestimo namque diabolicos animos nunquam malitiâ omnibusque eam consequentibus carituros.

2) Nondum clare perspicis, ut opinor, Deum nullam creaturam, quam fecit, punire, nec in humana nec in daemonum substantia, sed quod non fecit, in omnibus punit, h. e. irrationabiles perversae voluntatis motus.

3) Quod Ambrosius in ambiguo reliquerat.

ſchen Irrthümer verurtheilte Schrift des Origines iſt die einzige Autorität, die Erigena für ſich hat. Zwar commentirt er weitläuftig eine lange Stelle des Areopagiten, wo dieſer jedoch nur vom Urſprunge des Böſen und von dem Begriffe deſſelben handelt. „Die Dämonen, behauptet Dionys, können nicht von Natur böſe ſein, denn ſie kommen von Gott, von dem Guten aber könne nichts Böſes kommen.“ Da aber nach Erigena die Natur und Subſtanz der Dinge unveränderlich iſt, ſo könne dieſelbe auch nicht in den Dämonen böſe werden. Weiter gehend leugnet er die Möglichkeit einer Ausartung der natürlichen Kraft und Thätigkeit der Subſtanz[1]). Zwar ſagt Dionys, „daß die Dämonen des Guten nicht ganz untheilhaft ſind, weil ſie ſind, leben und denken, und weil in ihnen eine ſtrebende Regung iſt[2]);“ die Naturkräfte ſind allerdings etwas Gutes, von Gott erſchaffenes, inſofern von der verkehrten Richtung und dem Mißbrauche derſelben abſtrahirt wird. Dies beweißt aber nichts für Erigena, denn nehmen die Naturkräfte freier Intelligenzen eine falſche Richtung, ſo werden ſie in ihren geſetzloſen Strebungen böſe, und der böſe Wille iſt die Signatur einer böſen Natur und kein guter Baum kann böſe Früchte bringen. Erigena aber trennt den Willen von der Natur, als wenn der Wille nicht zur Natur der freien Intelligenz gehörte, da im Gegentheil bei dieſer gerade der Wille es iſt, der ihre Natur entſcheidet und beſtimmt. Nachdem er aber den Willen von der Natur und Subſtanz getrennt hat, erſcheint dieſer als etwas Accidentielles und Zufälliges, und ſomit Vergängliches, das nicht ewig dauern kann, weil es von der göttlichen Güte verzehrt und vernichtet wird, indem ſie das Subſtantielle in die ewigen Urſachen wieder aufnimmt. Den möglichen Fall, daß der Wille ſich nicht beſſern will, — denn eben darin beſteht die Kraft der Freiheit, — ſondern in ſeiner Oppoſition gegen die göttliche Güte beharrt, berührt Erigena nicht.

Erigena geht hier nach ſeiner gewöhnlichen ſophiſtiſchen Weiſe zu Werke, und benutzt zumal den leicht zum Mißverſtändniß füh-

1) Sicut natura corrumpi non potest, ita virtus et actio naturalis corruptionem non recipiunt. Lib. V. 28.

2) De div. nom. caput IV. §. 23. Engelhardts Ueberſetzung.

renden Satz des Dionys, das Böse sei eine Entfernung vom Seienden, welches allerdings wahr ist, insofern das göttliche Wesen darunter verstanden wird. Da aber nach Erigenas Ansicht alles Seiende der Substanz nach eines ist, so gilt ihm das Böse als eine Entfernung vom Sein überhaupt, und somit als ein Uebergehen ins Nichtsein, und demnach als der Vergänglichkeit unterworfen. Daraus folgen nun die Behauptungen: „Aus dem Guten kann das Böse nicht entstehen, und es gehört nicht in die Zahl der existirenden Naturen[1]." Daraus schließt er weiter: „es sei unmöglich, daß die Natur des Bösen und der Bosheit ewig sei[2]." „Da nun, versetzt er, die Substanz der Dämonen unvergänglich ist, so sind sie von Natur (d. h. der Substanz nach) nicht böse[3]." „Da ferner keine Natur sich selbst verderben kann, so ist die Verderbniß etwas derselben Accidentielles[4]." Diese Behauptung aber findet auf die freien Naturen keine Anwendung, die allerdings durch Acte des eigenen Willens sich selbst verderben können. Dagegen behauptet Erigena: „daß diese drei, das Wesen, die Kraft und die That bei allen unverderblich sind, denn diese drei konstituiren die Natur alles Existirenden[5]." Zu allen diesen Sätzen findet Erigena den Beleg in den Worten des Dionys, inwiefern aber dieser damit denselben Sinn verbunden hat, gehört nicht hieher, wo wir nur mit der Philosophie des Erigena zu thun haben. Nur so viel sei im Vorbeigehen gesagt, daß die Schriften des sogenannten Dionys in der Kirche kein kanonisches Ansehen genießen, und von derselben weder approbirt noch desapprobirt worden sind.

---

1) Non enim ex bono malum fieri potest, *neque in existentium naturarum numero* computantur.

2) Naturam quippe mali et malitiae aeternam esse impossibile est.

3) Substantia autem daemonum nunquam peribit; natura itaque mali non sunt.

4) Nulla siquidem natura seipsam corrumpere potest, accidens enim est omni naturae sui corruptio.

5) Haec enim tria, essentiam dico et virtutem et actionem in omnibus incorruptibilia sunt, quum in his tribus omnis natura subsistit.

Aus dieſem Allen zieht endlich Erigena den allgemeinen Schlußſatz: „Du ſiehſt alſo, daß die Natur der Dämonen gut und vom höchſten Gute gemacht iſt, und daß ſie böſe heißen, nicht inſofern ſie ſind, ſondern, inſofern ſie nicht ſind. Dadurch folgt nach natürlicher (d. h. logiſcher) Nothwendigkeit, daß in ihnen, das allein, was von Gott gemacht iſt, bleiben und keiner Strafe unterworfen werde; was aber nicht von Gott iſt, das heißt: ihre Bosheit, wird umkommen, damit in keinem Geſchöpfe, ſei es menſchlicher oder engliſcher Natur, die Bosheit ewig und der Güte coäternel werden möge. Daſſelbe gilt auch vom Tode und dem Elende, welche als dem Leben und der Seligkeit entgegengeſetzt, nicht ewig ſein können. Wenn demnach Bosheit und Tod, und deſſen Stachel die Sünde und alles Elend, und endlich deſſen letzter Feind, die Argliſt des Teufels und alle Gottloſigkeit ohne Ausnahme in der ganzen Natur abgeſchafft werden wird, was bleibt denn zuletzt anders als die ganze Schöpfung, die nunmehr von allen Schlacken der Bosheit und Gottloſigkeit, des Todes und der Verderbtheit gereinigt iſt? Dies iſt die allgemeine Auferſtehung der ganzen Schöpfung, und die Wiederherſtellung der myſtiſchen Erde oder der Natur[1]).“

Zur Beſtätigung dieſer ganz antikatholiſchen Lehre beruft ſich Erigena noch auf einige Schriftſtellen, wo vom Untergange der Sünder in dieſer Welt die Rede iſt. So z. B. erklärt er die Worte: Non resurgent impii in judicio, vom gänzlichen Verſchwinden der Gottloſigkeit vor dem allgemeinen Gerichte. Es wäre verlorne Mühe ſich länger hiebei aufzuhalten. Zwar kömmt

1) Vidisti ergo, quod natura daemonum et bona sit et a summo bono facta, et quod non secundum quod sunt, sed secundum quod non sunt, mali dicuntur . . . . . Porro, si universaliter malitia et mors aculeusque ejus, quod est peccatum, omnisque miseria, insuper etiam novissimus inimicus, nequitia videlicet diaboli, universalisque impietas de rerum natura abolibitur, quid restat nisi ut sola universalis creatura omni faece malitiae et impietatis purgata, omni morte corruptionis libera penitusque absoluta remaneat? Et haec est generalis universae creaturae, quae a servitute liberabitur, resurrectio, mysticae terrae, naturae videlicet, revocatio.

der Schüler noch einmal zurück auf die Worte der Schrift vom ewigen Feuer, vom brennenden Schwefelpfuhl, vom nagenden Wurm des Gewiſſens, der nicht ſtirbt. Dagegen bringt nun Erigena dieſelben Abſurditäten vor, die er in ſeiner Schrift von der Prädeſtination ſchon aufgetiſcht hatte. Die ganze Natur nämlich wird in ewiger Herrlichkeit glänzen, und das Leiden wird nur in dem verkehrten Willen der Dämonen bleiben. Das ganze Gerede ſtützt ſich forthin auf die ſinnloſe Idee, daß der Wille nicht zur Natur der freien Intelligenz gehöre, eine Anſicht, die zu verkehrt iſt, um eine Widerlegung zu verdienen.

Wir glauben nunmehr durch die aus dem Werke des Erigena über die Natur gegebenen Auszüge und Erörterungen genug gethan zu haben, um die kirchlichen Urtheile über dies ſophiſtiſche und antikatholiſche Buch zu rechtfertigen, wenn davon unter Katholiken die Rede ſein könnte. Auch wird man, unſeres Erachtens, daraus ſehen, was von den neuern Urtheilen über die großen Verdienſte des tiefſinnigen katholiſchen Philoſophen und von ſeinen väterlichen Verhältniſſen zur ſcholaſtiſchen Philoſophie zu halten ſei. Man kann nicht etwa zu ſeiner Entſchuldigung ſagen, man müſſe ihm, als dem Anfänger einer katholiſchen Philoſophie Manches zu Gute halten: denn die Werke der größten und tiefſinnigſten Väter lagen ihm vor, und in ihnen die ganze ſpekulative Seite des katholiſchen Glaubens, wenn auch nicht unter der Form, die ſie ſpäter unter den Händen der ſogenannten ſcholaſtiſchen Philoſophen erhielt. Und wären auch nur die Werke eines Auguſtinus vorhanden geweſen, eines der größten Denker, die jemals gelebt haben, und die man unbedenklich als die Hauptquelle der ganzen ſcholaſtiſchen Philoſophie anſehen kann, auf den ſich der h. Thomas, der berühmteſte aller Kirchenlehrer auf jeder Seite beruft, ſo hätte Erigena keine Entſchuldigung. Standen ihm denn nicht noch außerdem zu Gebote die Werke eines Clemens Alexandrinus, eines Origenes, bis auf eine Schrift, von der man allgemein glaubt, daß ſie verfälſcht auf die Nachwelt gekommen, der Gregore, eines Baſilius und anderer mehr, die allgemein bekannt ſind. Erigena aber, weit entfernt aus dieſen reichen Fundgruben zu ſchöpfen, und die in ihnen niedergelegten Ideen zu ſyſte-

matiſiren, hatte ſich in die kaum verhallenen neugriechiſchen Syſteme eines Plotin, eines Proclus vertieft, die er von Neuem geltend machen wollte, und unter die Aegide der katholiſchen Väter zu ſtellen ſuchte. Dabei berief er ſich zumal auf die zweideutigen Schriften des Pſeudo-Dionys, eines Verfaſſers, der dem ganzen chriſtlichen Alterthume unbekannt geweſen, der, ſo zu ſagen, auf der äußerſten Grenze der neugriechiſchen Philoſophie ſtand, in deſſen Gebiet er manchmal, wenn auch nur ſcheinbar, hinüberſtreift. Was aber Dionys vermied, die katholiſche Grenze im Allgemeinen zu überſpringen, that Erigena, der, hochgeſtellt und durch das Anſehen eines Königs geſchützt, kühn über dieſe Grenze hinausging, indem er ſeinen Gewährsmann übertreffen, und den wahren Sinn ſeiner Schriften ans Licht ziehen wollte. So gerieth er in den Strudel verſchollener Syſteme, deren Irrthümer er in ſich aufnahm, und in ſeiner berüchtigten Schrift über die Natur wieder aushauchte. Einige der hervorſtechendſten derſelben haben wir im Vorhergehenden angezeigt, weit entfernt jedoch ſind wir, uns rühmen zu wollen, alle in dieſer Schrift des Erigena enthaltenen antikatholiſchen Behauptungen erſchöpft zu haben, denn wir ſind uns bewußt, eine reiche Nachleſe den Bemühungen anderer hinterlaſſen zu haben. Als ſolche bezeichnen wir unter andern die Behauptung, daß keine endliche Natur, ſei es eine menſchliche oder engliſche, je das göttliche Weſen anders anſchauen werde als durch gewiſſe Offenbarungen deſſelben unter endlichen Formen, Theophanien genannt[1]). Dieſe Behauptung iſt den beſtimmteſten Ausdrücken des neuen Teſtaments gerade entgegen, wo es bald heißt: „wir werden Gott von Angeſicht ſehen," bald: „wir werden Ihn ſehen, wie er iſt." Dieſe Stellen werden auch von der Kirche in ihrem einfachen und natürlichen Sinne verſtanden, und der h. Thomas hat mit ſeiner gewöhnlichen Präciſion dieſe Frage im erſten Theile ſeiner Summa ausführlich behandelt[2]). Er beweißt daſelbſt, daß Gott unter endlichen Formen ſchauen, ſo viel heiße, als Gott gar nicht anſchauen, denn ſein unendliches Weſen könne niemals unter endlichen Formen erſcheinen. Da nun das tiefſte, innigſte und unſterbliche

1) Lib. I, 7 — 11.

2) Sum. Theol. p. 1. qu. 12 de visione Dei.

Verlangen der Seele ist, Gott selbst anzuschauen, so würde niemand der Seligkeit theilhaft werden, der von der Anschauung Gottes ewig ausgeschlossen wäre. Dahin aber führt die trostlose Theorie des Erigena, dessen ganzer Beweis darauf beruht, daß das göttliche Wesen unbegreiflich sei. Ein anderes aber ist: Gott begreifen, und ein anderes: Gott ergreifen, (comprehendere et apprehendere). Das erste ist unmöglich, das zweite aber ist eine Verheißung. Das ganze sophistische Gewebe des Erigena hat eben so viel Grund, als wenn Jemand beweisen wollte, unsere Augen könnten das Weltmeer nicht sehen, weil sie dasselbe nicht übersehen oder mit einem Blicke umfassen können.

Weil von dem Scharfsinne des Erigena viel Aufhebens gemacht worden, so wollen wir auch eine Stelle bemerklich machen, die einen logischen Unsinn enthält. Er behauptet nämlich[1]: daß die Affirmation des Niedern die Negation des Höhern, und ebenso die Negation des Niedern die Affirmation des Höhern ist. „Die Affirmation des Menschen, sagt er, ist die Negation des Engels und die Negation des Menschen ist die Affirmation des Engels. Hier verwechselt Erigena geradezu die disparaten Begriffe mit den contradiktorischen, und selbst bei diesen ist der Satz nur zur Hälfte wahr. So z. B. ist die Affirmation des Weißen, allerdings die Negation des Schwarzen; die Negation des Weißen ist aber keineswegs die Affirmation des Schwarzen, denn es können damit auch andere Farben bestehen. Die Affirmation des Menschen ist aber eben so wenig die Negation des Engels, als die Negation des Menschen die Affirmation des Engels, weil dieß ganz disparate und für sich bestehende Begriffe sind.

Ravaisson hat neuerdings in einer Bibliothek in Frankreich ein Bruchstück aus einer Homilie des Erigena, über den Anfang des Evangeliums Johannes entdeckt, welches sich im Anhange der Monographie des Erigena von Taillandier befindet. Darin lesen wir nun einige Stellen, die ganz in das System des Sophisten hineinpassen: „Johannes, ruft er in seiner Extase aus, war mehr als ein Mensch, er war in die tiefsten Geheim-

1) Lib. 1. 4. Inferioris affirmatio, superioris est negatio. Itemque inferioris negatio, superioris est affirmatio.

niſſe der göttlichen Dreieinigkeit eingegangen; er hätte aber nicht in Gott hinaufſteigen können, wenn er nicht zuvor Gott geworden wäre[1])." Die Behauptung hängt genau mit ſeiner Theorie von der endlichen Vergötterung des Alls zuſammen.

Daſelbſt ſtellt er noch zwei häretiſche Behauptungen über die göttliche Dreieinigkeit und die Schöpfung auf: „Das Herz des Vaters ſagt er, iſt ſeine eigene Subſtanz, aus welchem die eigene Subſtanz des Sohnes geboren iſt .... Höret den Sohn ſelbſt, der da ſagt: Der Vater iſt größer als Ich; denn ſeine Subſtanz iſt die Urſache meiner Subſtanz[2])." Hier verwandelt Erigena den Unterſchied der Perſonen in einen Unterſchied der Subſtanzen, und es kann ihm nicht zur Entſchuldigung dienen, daß etwa die kirchlichen Ausdrücke noch vage und unbeſtimmt waren, denn nach dem Concil von Nicäa war die Conſubſtantialität des Vaters und des Sohnes auf die beſtimmteſte Weiſe von der Kirche ausgeſprochen.

Erigena aber fährt weiter fort: „Der Vater geht dem Worte vor, causaliter, der Sohn geht Allem, was durch ihn gemacht worden, vor, naturaliter[3])." Demnach iſt die Schöpfung ein Naturprozeß, kein freier Akt des göttlichen Willens, was ganz mit ſeiner Theorie von den ſchaffenden Urſachen zuſammenſtimmt. Weiter behauptet er, daß die Subſtanz der geſchaffenen Dinge zugleich ewig und zeitlich ſei: „Die Subſtanz der Dinge, die durch Ihn gemacht ſind, fingen in Ihm ihr Daſein an vor den weltlichen Zeiten; nicht in der Zeit, ſondern mit den Zeiten[4])." Die Zei-

1) Non ergo Joannes erat homo, sed plus quam homo ..... Non enim aliter potuit ascendere in Deum, nisi prius fieret Deus. Append. p. 302.

2) Cor Patris est sua *propria substantia*, de qua genita est Filii *propria substantia* .... Audi ipsum Filium dicentem: Pater major me est, substantia ejus causa meae substantiae est. Daſ. Seite 305.

3) Praecedit Pater Verbum causaliter, praecedit Filius omnia, quae per ipsum facta sunt, *naturaliter*.

4) *Substantia* eorum, quae per ipsum facta sunt, *inchoavit* in ipso esse ante tempora saecularia, non in tempore, sed cum temporibus.

ten fingen alſo mit der Subſtanz der Dinge im Worte an vor den weltlichen Zeiten.“ „Dreierlei Dinge, ſagt Erigena, müſſen wir glauben und verſtehen: den ſprechenden Vater, das geſprochene Wort, und dasjenige, was durch das Wort ausgerichtet wird[1].“ In Verbindung mit dem zunächſt Vorangehenden können dieſe Worte nur den Sinn haben, daß die Schöpfung mit dem Sohne einen ebenſo nothwendigen Zuſammenhang habe, als das Wort mit dem Vater, welches mit ſeiner ganzen Theorie von den ſchaffenden Urſachen zuſammenſtimmt, die, weil ſie Urſachen ſind, nothwendig ihre Wirkungen haben. Die weitere Zergliederung dieſes Fragments, wie auch die zwei andern, die ſich bei Taillandier finden, überlaſſen wir denen, die es lieben im Lichte des Erigena ſich zu ſonnen.

§. 14.

„Aus ihren Früchten werdet ihr ſie erkennen.“

Wenn es wahr wäre, wie neuerdings geſagt worden, daß Erigena ſich um die ſcholaſtiſche Philoſophie ſo große Verdienſte erworben, daß er als der eigentliche Vater derſelben zu betrachten ſei, ſo hätte man für dieſe Behauptung die hiſtoriſchen Belege liefern ſollen, was jedoch nirgends geſchehen iſt. Man iſt nicht im Stande bei irgend einem der großen und berühmten Kirchenlehrer des Mittelalters auch nur eine Stelle aufzuweiſen, wo von Erigena die Rede wäre, außer etwa, um ihn zu tadeln oder zu widerlegen. Will man etwa vorwenden, daß dieſe großen Männer vom h. Anſelmus an bis auf den h. Thomas, Bonaventura, Duns Scotus u. ſ. w. etwa aus Neid und um ihre Plagiate zu verhehlen, vorſichtig vermieden haben, des Erigena, aus dem ſie ihre Perlen gefiſcht, Erwähnung zu thun; warum denn hat der h. Thomas, der den Areopagiten mehr als hundertmal in ſeinen Summen citirt, nirgends ſich auf die Autorität des Erigena berufen[2]).

Wäre Erigena wirklich der Anfänger und Begründer der ſcholaſtiſchen Philoſophie, ſo möchte man vermuthen, daß ſein nächſter

1) Tria itaque credere et intelligere debemus, loquentem Patrem, pronuntiatum Verbum, ea quae efficiuntur per Verbum.

2) Die Stellenzahl der Citationen des Dionys beim h. Thomas findet ſich angegeben von Corderius in deſſen Ausgabe der Werke des Areopagiten.

Nachfolger, der h. Anſelmus, zum wenigſten einige Worte zum Lobe ſeines Vorgängers geſprochen haben würde. Aber vergebens ſucht man in den Werken dieſes großen und heiligen Mannes auch nur einen kleinen Beweis von der Anerkennung der Verdienſte des Erigena. Taillandier, ebenfalls ein ſo großer Bewunderer des Erigena, daß er unbedenklich verſichert, die beiden Schulen des Mittelalters, die myſtiſche und die ſcholaſtiſche, verdankten dem Verfaſſer des Werkes, de divisione naturae, ihre Entſtehung, muß ſelbſt bekennen, daß deſſen Name in allgemeinem Schweigen begraben iſt, als wenn ſich alle katholiſchen Schriftſteller zuſammen verſchworen hätten, ihre Undankbarkeit auf Erigena zu häufen[1]).

Taillandier citirt eine Stelle aus Bonaventura, worin von der Aufeinanderfolge der großen Kirchenlehrer in Bezug auf Glaube, Moral und Kontemplation die Rede iſt: Anſelmus folgt dem Auguſtinus, Bernhard dem Gregorius, Richard von St. Victor dem Dionyſius, Hugo von St. Victor allen Richtungen und allen Meiſtern; aber keiner derſelben erwähnt nur mit einer Silbe des Erigena. Taillandier erklärt ſich dies Schweigen aus den kirchlichen Cenſuren, die nach und nach alle Werke des Erigena verworfen hatte, und dies iſt nach ihm der wahre Grund, warum niemand von der orthodoxen Lehrer von Erigena ſpricht, auf deſſen Schriften die Kirche das Brandmal der Verwerfung eingedrückt hatte. Demnächſt wundert ſich Taillandier darüber, daß eine ganze Schule von Pantheiſten den Erigena als das Haupt und den Meiſter ihrer rohen Anſichten betrachtete: „So wurde er der Repräſentant einer obſcuren Philoſophie, eines Amalgams von Pantheismus und Manichäismus, die im Dunkeln ſich durch das Mittelalter fortpflanzte, bis ſie im dreizehnten Jahrhundert öffentlich ans Licht trat in dem ewigen Evangelium des Abtes Joachim und den Ketzereien der Albigenſer.[2])" Wir glauben indeß durch die Auseinanderſetzung des Syſtems von Erigena hinlänglich erwieſen zu haben, daß hierbei nichts Anormales ſich ereignet habe, und daß

1) Chose singulière! Erigène est tout ensemble le père des mystiques et des scholastiques, et ni les uns ni les autres n'ont reconnu ce qu'ils lui devaient. Seite 226.

2) Erigène fut adopté par toute une ecole de panthéistes qui firent de

aller Grund zur Verwunderung wegfällt für den, der die Ideen des Erigena bis auf deren Prinzipien verfolgt.

Der erſte Zögling des Erigena, der ſich in der Geſchichte berüchtigt gemacht, war Amalrich von Chartres, der im zwölften Jahrhundert zu Paris Vorleſungen über Theologie hielt. Die gerade Abſtammung des Amalrich von Erigena kann um ſo weniger bezweifelt werden, da die Sätze, die ihm zur Laſt gelegt werden, und von der Kirche verdammt wurden, wörtlich aus dem Werke des Erigena genommen ſind. Nach Odo Tusculanus und Gerſon lehrte Amalrich: „Alles iſt Gott, und Gott iſt Alles. Der Schöpfer und das Geſchöpf iſt ein und daſſelbe Weſen. Gott iſt das Weſen aller Geſchöpfe. Abraham hat kein anderes Weſen als Iſaac, ſondern in beiden iſt daſſelbe identiſche Weſen. Alles iſt daher Eins, und Gott iſt Alles. Die Ideen erſchaffen und werden erſchaffen. Gott iſt das Ende aller Dinge, weil ſie alle in Gott zurückkehren, in ihm ruhen, und als ein und daſſelbe unveränderliche Individium fortdauern werden[1]." Alle dieſe Behauptungen haben wir wörtlich aus der Schrift des Erigena angeführt. Die Stelle, die von der weſentlichen Identität des Abraham und Iſaac ſpricht, findet ſich bei Erigena (Lib. I, 14). Amalrich habe auch gelehrt, heißt es, daß man durch den Glauben allein ſelig werde. „Jeder Chriſt müſſe glauben, er ſei ein Glied Chriſti, und könne ohne das nicht ſelig werden, und dies zu glauben ſei ebenſo nothwendig, als daß Chriſtus geboren und geſtorben ſei[2]."

Aus den Vorträgen des Amalrich oder vielmehr des Erigena bildete ſich eine Sekte, von deren Dogmen man folgende aufgezeichnet findet[3]: „Nachdem der Vater und der Sohn ſucceſſiv die Welt beherrſcht hätten, ſei nunmehr die Zeit des h. Geiſtes gekommen. Wer den h. Geiſt habe, thue keine Sünde, wenn er

lui le chef et le maître de leur doctrine grossière . . . Il devint le représentant de je ne sais quelle philosophie occulte, melange de panthéisme et de manichéisme, qui après avoir traversé obscurément le moyen âge, se reproduisit ouvertement au treizième siècle dans l'évangile éternel de l'abbé Joachim et l'hérésie des Albigeois. Seite 228.

1) Tennemann. Achter Band. Seite 320; Taillandier Seite 252; wo die Quellen angeführt ſind.
2) Tennemann. A. a. O. Seite 317.
3) Tennemann. A. a. O. Seite 318. Taillandier Seite 254.

auch Unzucht oder ſonſt etwas Verbotenes treibe, weil der Geiſt, der Gott iſt, in ihm iſt; dieſer wirke Alles in Allem; (als allgemeine Urſache, nach Erigena.) Jeder von ihnen ſei Chriſtus und der h. Geiſt, (wegen der Identität des allgemeinen Weſens nach Erigena). Gott ſei nicht gerecht, ſondern nur gütig und beſtrafe keine Sünde; (bei Erigena iſt nur die Rede von der Gerechtigkeit Gottes). Der Leib Chriſti ſei nicht mehr in dem Brote des Altars als in jedem andern Brote oder jeder andern Sache; (nach der Lehre des Erigena und Berengar von der Euchariſtie). Gott habe durch den (ſchmutzigen) Ovidius eben ſo gut geredet als durch (den heiligen) Auguſtinus, (weil nach Erigena Gott Alles in Allen wirke). Es gebe keine Auferſtehung, keinen Himmel und keine Hölle, ſondern wer eine richtige Erkenntniß Gottes in ſich habe, der habe in ſich den Himmel, wer aber eine Todſünde begangen habe, der trage in ſich die Hölle, wie einen faulen Zahn im Munde, (nach der Lehre des Erigena von der Prädeſtination, worin die letzten Worte ausdrücklich vorkommen). Den Heiligen Altäre errichten, und vor ihren Bildniſſen zu räuchern, ſei Abgötterei, (logiſche Konſequenzen aus der Lehre des Erigena von der Weſens-Gleichheit aller Dinge, die ſammt und ſonders Gott ſind)." Daß alle dieſe Lehren aus dem Werke des Erigena abſtammen, haben die Geſchichtſchreiber der Zeit anerkannt [1]).

Ein Schüler des Amalrich war David von Dinant, der alſo in gerader Linie von Erigena abſtammte. Dieſer bekannte ſich zu derſelben Lehre wie ſein Meiſter Amalrich, aber er drückte ſie nur anders aus, ſagen die Geſchichtſchreiber. David faßte nämlich das Syſtem des Erigena von einer andern Seite auf, und ging von deſſen Theorie von der Phyſis, als dem unbedingten Weſen der Dinge, aus das als ſolches der Natur zu Grunde liegt. Er behauptete daher ganz folgerecht nach dem Erigena, „daß Gott die erſte Materie, oder daß Alles Eins ſei der Materie nach." Ferner die drei Prinzipien der Dinge: Körper, Seelen und ewige

1) Impii Amalrici dogma colligitur in libro Magistri Joannis Scoti qui dicitur: περὶ φύσεως i. e. de Natura. Quem secutus est iste Amalricus, de quo hic loquitur. Henricus Ostiensis bei Gerſon.

[illegible] Schönheit [illegible] [illegible] [illegible]

Geſchichtſchreiber, die ich ſo eben angeführt, gegen Rigord und Cäſar von Heiſterbach, gegen Odo von Tusculum, ja gegen Amalrich ſelbſt, daß der Urſprung ſeines Pantheismus anderswo zu ſuchen ſei [1]." Dieſe Behauptung mag allerdings ein Beweis ſein von dem Muthe des Verfaſſers, davon aber abgeſehen, bleibt nichts übrig als eine individuelle Anſicht, durch nichts begründet, und die um ſo mißlicher iſt, weil ſie alle hiſtoriſche Thatſachen gegen ſich hat. Nach Taillandier ſoll alles Uebel aus dem übertriebenen Realismus herrühren, wozu Wilhelm von Champeau den Grund gelegt. Wir wollen uns bei einer Hypotheſe nicht länger aufhalten, welche die ganze Geſchichte gegen ſich hat, und die nur erfunden worden, um eine von der Kirche verworfene Schrift wieder zu Ehren zu bringen.

Die weitern Verzweigungen der Irrthümer des Erigena bewähren ſich in den gnoſtiſch-pantheiſtiſchen Sekten, die im dreizehnten Jahrhundert unter dem allgemeinen Namen der Albigenſer, ſich in einer Menge untergeordneter Abtheilungen geltend machten, und unſägliches Unheil im Süden von Frankreich und im Norden von Italien um ſich verbreiteten. Es herrſcht darüber unter den Geſchichtſchreibern kein Streit, und als unverwerflicher Zeuge genügt es den Bericht eines Vertheidigers des Erigena anzuführen. „Als im dreizehnten Jahrhundert die Albigenſer auf die Schrift über die Natur einiges Gewicht zu legen ſchienen, obwohl ſie von ihnen nicht begriffen wurde, ließ Papſt Honorius III. dieſelbe allenthalben aufſuchen und verbrennen [2]." Daß ein Papſt ein unſchuldiges Buch darum verfolgt und verbrannt habe, weil es von beſchränkten Köpfen ſei mißverſtanden worden, davon liefert ſonſt die ganze Kirchengeſchichte kein einziges Beiſpiel. Sind doch auch die Werke des h. Auguſtinus von der Gnade vielfältig mißverſtanden und mißbraucht worden, wir nennen in dieſer Hinſicht nur den einen Janſenius, ohne daß Rom ſich beigehen laſſen, die Werke des Auguſtinus zu verbrennen. Hätte die Kirche alle Werke ihrer Gelehrten verbrennen wollen, die nicht verſtanden worden, ſo wären deren

1) A. a. O. Seite 238.
2) Staudenmeier. Scot. Erig. Seite 205. Wo die geſchichtlichen Quellen angeführt ſind.

wohl wenige übrig geblieben; und dann hätte ſie vor allen andern die h. Schrift verbrennen müſſen. Wie ſehr die Schriften des Areopagiten dem Mißverſtande ausgeſetzt ſind, davon liefert Erigena einen lebendigen Beweis, und dennoch ſind die Werke des Pſeudonyms immer von der Kirche in Ehren gehalten worden; denn ſolches iſt nicht die Verfahrungsweiſe der Kirche; ſie hat das Werk Periphyſis nicht darum verbrennen laſſen, weil es mißverſtanden, ſondern weil es verſtanden und alle die Konſequenzen daraus gezogen worden, die in den Prinzipien deſſelben enthalten ſind. Damit hierüber kein Zweifel obwalte, ſo möge hier zuletzt noch die Bulle des Papſtes Honorius ihre Stelle finden, wie ſie uns in der Chronik des Alberic aufbewahrt worden.

Literae summi Pontificis de Francia (facta) hoc anno (1225) solenni damnatione cujusdam *libelli Johannis Scoti.* Honorius Episc. Serv. serv. Dei Archiepiscopis et Episcopis. Inimicus homo zizania bono semini seminare non cessat etc. Nuper siquidem sicut nobis significavit venerabilis frater noster Parisiensis Episcopus, est quidam liber Periphysis titulatus, inventus tot scatens vermibus haereticae pravitatis, unde a venerabilii fratre nostro Archiepiscopo Senonensi et suffraganeis ejus in provinciali Concilio congregatis, justo est Dei judicio reprobatus. Quia igitur liber sicut recepimus, in non nullis Monasteriis et aliis locis habetur, et claustrales nonnulli et viri Scholastici novi tamen forte plusquam expediat, amatores se studiosius lectione occupant dicti libri, gloriosum reputantes ignotas proferre sententias, cum Apostolus prophanas novitates doceat vitare. Nos juxta pastoralis sollicitudinis debitum corruptelae, quam posset ingerere liber hujusmodi, occurrere satagentes, vobis universis et singulis in virtute sancti Spiritus districte praecipiendo mandamus, quatenus libellum istu sollicite perquiratis, et ubicunque ipsum vel partem ejus inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri possit, sine dilatione mittatis solemniter comburendum, alioquin vos ipsi publice comburatis eundem, subditis vestris expresse injungentes, ut quicunque ipsorum habent vel habere possunt in toto vel in parte exemplaria dicti libri, ea nobis differant resignare, in omnes qui ultra quindecim dies postquam hujusmodi mandatum seu denunciatio ad notitiam eorum pervenerit, librum istum vel totum aut partem scienter